امانويل كنت

الأخلاق عند كنت

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات

٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

الأخلاق عند كنت

اما نويل كنت

– ٢ –

الأخلاق عند كنت

تأليف

عبد الرحمن بدوي

١٩٧٩
الناشر
وكالة المطبوعات
شارع فهد السالم
الكويت

مشكلة الميتافيزيقا

١

رأي كنت في الميتافيزيقا في الفترة قبل النقدية

حتى في الفترة قبل النقدية ، أثار كنت مشكلة الميتافيزيقا ، وهي : هل الميتافيزيقا ، التي يمكن أن تتجلى أنها علمية ، ممكنة ؟ وهي المشكلة التي خصص لها كتاباً بهذا العنوان نشر في سنة ١٧٨٣ .

ذلك أنه أدرك منذ وقت مبكر أنه لكي تكون الميتافيزيقا علماً ، فينبغي أن تكون « فلسفة مؤسسة على المبادىء الأولى لمعرفتنا »[١] . أما منهجها فيجب أن يكون « تحليلياً » ، وهو في أساسه نفس المنهج « الذي أدخله نيوتن في الفيزياء ، والذي كان له نتائج مفيدة »[٢] . ويجب أن تكون نقطة انطلاقها من التجربة ، لا من التعريفات ، وستصل الميتافيزيقا ، بهذا المنهج التحليلي ، بعد ذلك إلى معان أساسية كلية ، أعني إلى مبادىء. ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة . ومن هنا فإن مهمة الميتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على

(١) **Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, S. 276.**

(٢) الكتاب السابق ، ص ٢٨٦ .

العقل ألا يتجاوزها . وبعبارة موجزة : « الميتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الإنساني » [١] .

إن تاريخ الميتافيزيقا يكشف عن ساحة صراع بين الجميع ضد الجميع ، والسبب في ذلك هو سعي العقل الانساني لتجاوز حدود كل تجربة ، مما يؤدي به إلى الوقوع في التناقض والتخبط في الظلام . « وساحة هذه المنازعات التي لا تنتهي تسمّى الميتافيزيقا »[٢] . هذا بينما الرياضيات « من أقدم الأزمنة قد شقت طريقها الأمين للعلم لدى الشعب اليوناني الجدير بالإعجاب » [٣] .

بيد أن البحث في إمكان الميتافيزيقا يقود إلى نتيجتين : الأولى هي أن الميتافيزيقا التي تسعى إلى اكتشاف المعنى الباطن لموضوعات التجربة بطريقة قبلية هي ميتافيزيقا ممكنة ، إنها ميتافيزيقا العلم بالقوانين ، وهي تسلك سبيل العلم اليقيني . أما غير الممكنة فهي الميتافيزيقا التي تسلك مسلكها الدوجماتيقي فتزعم لنفسها القدرة على ارتياد ساحة ما فوق الحسّ بواسطة العقل النظري .

وكنت يهاجم هذا اللون الثاني من الميتافيزيقا بعبارات شديدة القسوة ، فيقول عنها إنها « لعب مستهتر بالخيالات بدلاً من التصورات العقلية ، وبالكلمات بدلاً من الأشياء » ، وهي « نظام شامل من الأوهام والتهاويل » ، « وفيها يغشّى على العقل بالأباطيل والتخيلات[٤] » . وقد كتب كنت رسالته التي بعنوان : « أحلام عرّاف ، مفسّرة بأحلام الميتافيزيقا » (سنة ١٧٦٦) تهكماً على هذا النوع من الميتافيزيقا . والمغزى الذي قصده من ورائها هو بيان أن « أحلام » الميتافيزيقا ، أعني مباحثها التي تتناول ما فوق المحسوس ،

---

(١) « مؤلفات كنت » جـ ٢ ص ٣٧٥ ، نشرة Hartenstein سنة ١٨٦٧ — ١٨٦٨ ، ليبتسك .

(٢) « نقد العقل المحض » مقدمة الطبعة الأولى .

(٣) « نقد العقل المحض » مقدمة الطبعة الثانية .

(٤) « نقد العقل المحض » ، ط ٢ ص ٧ .

هي من نوع أحلام العرّافين والمتصلين المزعومين بالأرواح . فكما توجد أحلام للعرافين ، كذلك توجد أحلام للميتافيزيقيين . « والاهابة بمبادىء لا مادية هو نوع من التهرب تلجأ إليه الفلسفة المكسالة » [1] .

هذه الميتافيزيقا التي يهاجمها كنت هي الميتافيزيقا الدوجماتيقية ، التي يمثلها في المقام الأول اسپينوزا .

٢

هل الميتافيزيقا ممكنة ؟

أما الميتافيزيقا الحقة ، فهل يمكن أن تقوم لها قائمة ؟

« إن إثارة السؤال عن امكان علم ما ، يفترض الشك في وجوده ؛ ومثل هذا الشك هو إهانة لأولئك الذين ربما كانت كل بضاعتهم هي هذا الكنز المزعوم ؛ فمن يخاطر اذن باثارته ، يمكنه أن يتوقع المقاومة له من كل ناحية » [2] .

ومنذ بداية الميتافيزيقا لم يحدث أمرٌ حاسم لمصيرها مثل الهجوم الذي وجهه إليها ديڤد هيوم ، هكذا يرى كنت . ولئن كان لم يزدها استنارة ، فإنه مع ذلك قدح الشرارة التي كان من الممكن أن تشعل النور ، لو أنها لقيت من ينمّيها . « وكانت نقطة انطلاق هيوم هي في جوهرها تصوراً ميتافيزيقياً وحيداً ولكنه مهم ، وأعني به العلاقة بين العلة والمعلول (وتبعاً لذلك ، التصورات الناجمة عنها مثل تصور القوة ، والفعل ، الخ) ؛ وقد تحدّى العقل ، الذي يدّعي أنه أنجبها في باطنه ، أن يفسّر بأيّ حقٍّ يظن أن الشيء يمكن أن يكون

(١) « مؤلفات كنت » جـ ١ ص ٣٣١ ، نشرة هارتنشتين .

(٢) « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » ... ؛ المقدمة .

بحيث أنه متى ما وضع ، فينتج عن ذلك بالضرورة وضع شيء آخر ، لأن هذا هو معنى العلّة . وبرهن — على نحو لا يمكن تفنيده — أن من المستحيل تماماً على العقل أن يعقل قبلياً وبواسطة التصورات ، مثل هذه العلاقة ، لأنها تنطوي على ضرورة ؛ إذ من غير الممكن أن نتصور كيف أن شيئاً ما إذا وجد ، وجد شيء آخر بالضرورة ، وكيف يمكن إذن قبلياً إدخال تصور مثل هذه العلاقة . واستنتج من هذا أن العقل كان مخدوعاً تماماً في هذه الفكرة ، متصوراً — عن خطأ — أنها من نتاجه ، مع أنها ليست إلاّ ولداً نغلاً من نتاج الخيال ، هذا الخيال الذي أخصبته التجربة فوضع بعض الامتثالات تحت قانون الترابط ، موهماً أن الضرورة الذاتية الناجمة عنه ، أي العادة ، هي ضرورة موضوعية مؤسّسة على المعرفة . واستخلص من هذا أن العقل لا يملك القدرة على تعقل مثل هذه العلاقات ، ولا بصورة عامة ، لأن تصوراته لن تكون حينئذ غير أوهام محضة ؛ وأن كل مفهوماته القبلية المزعومة ليست إلا تجارب مشتركة ، أسيئت صياغتها ، ومعنى هذا أنه لا توجد ، ولا يمكن أن توجد ميتافيزيقا » [1] .

لكن سوء الطالع المصاحب دائماً للميتافيزيقا طوال تاريخها قد جعل الناس لا يفهمون هيوم ، فهاجمه من معاصريه ريد ، وأوزولد Oswald ، وبيتي Beattie ، وأخيراً بريستلي Priestley ؛ مدعين أن هيوم ينكر تصور العلة . لكن هيوم لم يشك أبداً في ضرورة فكرة العلة ؛ كل ما هنالك أنه أراد البحث في أصل هذه الفكرة ، لا في فائدتها غير المنكورة ؛ حتى إذا ما تحدد هذا الأصل ، أمكن تحديد شروط استخدامها وتطبيقها .

وهنا يدلي كَنْت بتصريحه المشهور عما يدين به لهيوم ، فيقول : « أعترف صراحة بأن تنبيه ديفيد هيوم هو الذي قطع أولاً ، وذلك منذ عدة سنوات ، سُباتي الدجماتيقي ووجّه أبحاثاً في الفلسفة النظرية في اتجاه آخر مختلف تماماً .

---

(١) « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ... » ، المقدمة .

لقد كنت بعيداً تماماً عن الإقرار بالنتائج التي توصّل إليها ، وهي ناتجة عن كونه لم يمتثل المشكلة بكل سعتها وإنما تناولها من أحد جوانبها فقط ، مما لا يفسّر شيئاً لو لم يتناولها في مجموعها » .

وقد رأينا من قبل أن كنت قد صرّح تصريحاً مشابهاً ، ولكنه موجز ، في « نقد العقل المحض » (ص ٧٨٥) . ماذا كان هذا التنبيه ؟

لقد رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة ، بل الميتافيزيقا كلها مؤلفة من معان أو تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم . وانتهى إلى أنها لا تصدر عن التجربة ، بل عن الذهن المحض . واستطاع بذلك أن يحل مشكلة الميتافيزيقا كلها .

هذه المشكلة هي أن مبادئها كلها لا تستمد من التجربة أبداً ، بل تتجاوزها . فالميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية ، كالفيزياء ، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس بل هي معرفة قبلية مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض . والمعرفة الميتافيزيقية يجب ألا تشتمل إلاّ على أحكام قبلية ، أي سابقة على التجربة .

إن الميتافيزيقا تعنى بالأحكام التركيبية القبلية ، وهذه وحدها هي هدفها ؛ ومن أجل بلوغه : فإنها في حاجة إلى تحليل لتصوراتها ، أي إلى أحكام تحليلية ، « ومع ذلك فإن انتاج المعرفة القبلية ، من وجهة نظر العيان ، كما هو من وجهة نظر التصورات ، وانتاج القضايا التركيبية القبلية ؛ في مجال المعرفة الفلسفية ، هو الذي يكوّن المضمون الجوهري للميتافيزيقا »[1] .

ومن هنا تنحصر مشكلة إمكان الميتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية . ذلك أن الجواب عن هذه الأخيرة هو وحده الذي يعطي الضمان لامكان وجود الميتافيزيقا .

---

(١) « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ... » ٤ .

والمشكلة كلها يمكن أن تجزّأ إلى أربع مسائل :

١) هل يمكن وجود رياضيات محضة ؟

٢) هل يمكن وجود علم بالطبيعة محض ؟

٣) هل يمكن وجود ميتافيزيقا بعامة ؟

٤) هل يمكن أن تكون الميتافيزيقا علماً ؟

فلننظر في كل واحدة من هذه المسائل .

٣

هل يمكن وجود رياضيات محضة ؟

كان كنت شديد الاعجاب بالرياضيات ، وألقى عدة محاضرات فيها ، على أساس كتاب ڤولف ، الذي كان يتناول أسس الحساب والهندسة وحساب المثلثـــات .

إن الرياضيات معرفة قبلية ، لأنها نتاج محض للعقل ، اذ هي تقوم على استخدام العقل في بناء التصورات .

بيد أن كل معرفة رياضية خاصيتها هي أنها يجب أن تقدم تصوراتها في عيان Anschauung ، وبطريقة قبلية ، أي في عيان محض غير تجريبي . ولهذا فإن أحكامها عيانية دائماً ؛ بينما الفلسفة يمكنها أن تقنع بأحكام منطقية مستمدة من التصورات البسيطة . صحيح انها يمكنها أن تشرح بالعيان قضاياهـــا الضرورية ، لكنها لا تستمدها أبداً من العيان . » وهذه الملاحظة المتعلقة بطبيعة الرياضيات تعطينا توجهاً عن الشرط الأول والأساسي لإمكانها وهي أنها يجب أن تقوم على **عيان محض** يمكنها أن تقدّم فيه كل تصوراتها على نحو عينيّ ،

لكنه مع ذلك قبلي ، أو كما يقولون : أن تشيدها . فإذا استطعنا أن نكتشف هذا العيان المحض وإمكانه ، فسيكون من السهل تفسير إمكان هذا العلم . ذلك لأنه إذا كان العيان التجريبي يمكننا — دون صعوبة — أن نوسّع تركيباً في التجربة بواسطة محمولات جديدة يزودنا بها العيان نفسه ، توسّع التصور الذي لدينا عن موضوع العيان ، فإن الغيان المحض سيصنع مثل ذلك ، مع هذا الفارق وهو أن الحكم التركيبي ، في هذه الحالة الأخيرة ، سيكون يقيناً قبلياً وضرورياً ، بينما في الحالة الأولى فإنه لن يكون يقينياً إلا بعدياً وبالتجربة ، ذلك أن أحدهما لا يحتوي إلاّ على ما يوجد في العيان التجريبي الممكن ، بينما الآخر يحتوي على ما يجب أن يلقى ضرورة في العيان المحض ، لأنه — بوصفه عياناً قبلياً — مرتبط ، ارتباطاً لا انفصام له — بالتصور قبل كل تجربة أو كل ادراك جزئي » (بند ٧) . على أن كلمة « قبل » ها هنا ليس لها مدلول زماني ، بل معنوي : بمعنى أنه مستقل عن الادراك الحسّي الجزئي . فالدائرة بالمعنى الرياضي مستقلة عن كل دائرة جزئية نراها مرسومة على اللوحة أو الصحة .

وهنا تأتي المشكلة مرة أخرى : كيف يمكن وجود عيان محض ؟ إن عياني لتفاحة ما يتوقف على حضورها أمامي . هنا نجد أن الوضع مع التصورات الرياضية مختلف تماماً ، إذ هي تتناول « الموضوعات بعامة » ، لا الموضوعات الجزئية العينية ، ومثال ذلك تصور الكمية والمقدار .

والجواب عن هذه المشكلة هي أنه « لو كان من طبيعة عياننا أن يمتثل الأشياء كما هي في ذاتها ، فإنه لن يوجد عيان قبلي ، بل سيكون العيان دائماً بعدياً ، لأنني لا أستطيع أن أعرف ماذا يحتوي الشيء في ذاته إلاّ إذا كان حاضراً أمامي ومعطى . صحيح أنه ليس من المفهوم كيف يمكن عيان الشيء الحاضر أن يجعلني أعرفه كما هو في ذاته ، لأن خواصه لا يمكن أن تدخل في ملكة الامتثال ، ومع ذلك فإذا أقررنا بهذا الإمكان ، فإن مثل هذا العيان لا يمكن أن يحدث قبلياً ، أعني قبل أن يتبدى لي الشيء ، لأنه بدون ذلك لا يمكن تصوّر

علة لهذه العلاقة بين امتثالي وبين الشيء ،أو يجب أن يستند ذلك إلى الالهام . وتبعاً لذلك ، لا يوجد بالنسبة إلى عياني غير طريقة وجود واحدة سابقة على حقيقة الشيء وأن يحدث بوصفه معرفة قبلية ، ألا وهي : ألا يحتوي على شيء آخر غير شكل الحساسية ، التي في ذاتي ، تسبق كل الانطباعات الواقعية التي بها تؤثر الأشياء فيّ ، ذلك أنني أستطيع – على نحوٍ قبليّ – أن أعرف أن موضوعات الحواس لا يُمكن أن تُدْرَك إلا وفقاً لهذا الشكل من الحساسية . ونتج عن هذا أن القضايا التي لا تتعلق إلا بهذا الشكل من العيان الحِسّي ستكون ممكنة وصادقة بالنسبة إلى موضوعات الحواسّ ، وأنه في مقابل ذلك ، لا يمكن العيانات الممكنة القبلية أن تتناول إلاّ موضوعات الحواس » (بند ٩).

وإذن فنحن لا نستطيع أن ندرك الموضوعات على نحوٍ قبليّ إلا بواسطة شكل العيان الحِسّي . ومعنى هذا أننا لا نستطيع معرفتها إلاّ كما تظهر لحواسنا ، لا كما هي في ذاتها .

والمكان والزمان هما العيانان اللذان عليهما تقيم الرياضيات المحضة كل معارفها وكل أحكامها ، وهي تتجلى كلها على أنها ضرورية ويقينية في آن معاً ؛ « لأن الرياضيات يجب عليها أن تمثّل كلِ تصوراتها أولاً في العيان ، والرياضيات المحضة تُصَوِّرها في العيان المحض ، أي تشيّدها ، وبدون ذلك (ما دامت لا تستطيع السلوك مسلكاً تحليلياً ، أي بواسطة تحليل التصورات ، بل عليها أن تسلك تركيبياً) ، يكون من المستحيل عليها أن تخطو خطوةً ، طالما أعوزها العيان المحض الذي هو وحده الذي يزوّد بمادة الأحكام التركيبية القبلية . فالهندسة تتخذ العيان المحض للمكان أساساً لها . وعلم الحساب يكوّن بنفسه تصورات العدد ، وذلك بالجمع المتصل للوحدات في الزمان ؛ والميكانيكا بخاصة لا يمكنها تكوين تصوراتها عن الحركة إلاّ بواسطة « امتثال الزمان » (بند ١٠) ، فالزمان والمكان هما عيانان محضان ، يستخدمان أساساً قبلياً لسائر الأشياء . ولما كان هذان التصوران عيانين محضين قبليين ، فإنهما مجرد شكلين

لحساسيتنا ، ويجب أن يسبق كل عيان تجريبي ، أي إدراكنا للأشياء الواقعية ، كما تظهر لنا .

وبهذا تنحل المشكلة التي طرحناها في البداية : إن العيان التجريبي يقوم على أساس عيان محض قبلي ، هو عيان الزمان والمكان ، اللذان هما شكلان من أشكال الحساسية ، شكلان قبليّان سابقان على كل تجربة . إنهما لا يخلقان الأشياء ، ولكنهما يحدّدان علاقات الأشياء بعضها ببعض ، وهما بهذا شرطان لكل معرفة تجريبية .

ويختم كنت هذا القسم بابداء ثلاث ملاحظات :

(الأولى) تتناول مشكلة الصدق الموضوعي للرياضيات المحضة . وخلاصتها أن الرياضيات ذات صدق موضوعي ، لأن الموضوعات توجد في المكان ، والمكان ليس أمراً غريباً عن الشعور ، بل هو شكل وشرط لكل الظواهر الخارجية ، وامكانها يقوم على هذا الشكل .. وعلم هذا الشكل هو الرياضيات . والرياضيات تفرض على الأشياء بوصفها ظواهر قواعدها ومعاييرها ؛ وإلا لكانت قضايا الهندسة مجرد مخلوقات للخيال . والرياضيات تنطبق على الأشياء ، كما تظهر لنا ، لا كما هي في ذاتها . « والحساسية ، التي على أساس شكلها تقوم الهندسة ، هي ما يتوقف عليه امكان الظواهر الخارجية ؛ فهذه لا يمكنها إذن أن تحتوي على شيء آخر غير ما تفرضه عليها الهندسة . وسيكون الأمر مختلفاً تماماً ، لو كان يجب على الحواس أن تمثل الأشياء كما هي في ذاتها » (الملاحظة الأولى) .

(الثانية) « يجب أن كل ما ينبغي أن يعطى لنا بوصفه موضوعاً : أن يعطى لنا في العيان ؛ لكن عياننا كله لا يتمّ إلاّ بواسطة الحواس ؛ والذهن ليس له عيان ؛ إنه يتأمل فقط . ولما كانت الحواس ، كما أثبتنا منذ قليل ، لا تمكننا أبداً من معرفة الأشياء كما هي في ذاتها ، بل فقط تعرفنا ظواهرها ، وهذه الظواهر هي مجرد امتثالات للحساسية ، فإن « كل الأجسام شأنها شأن المكان

الذي توجد فيه يجب أن تعدّ بالضرورة مجرّد امتثالات فينا ولا توجد إلاّ في فكرنا . أفليس هذا هو المثالية ، كما هو واضح ؟ إن المثالية تقوم في القول بأنه لا يوجد غير الموجودات العاقلة ؛ وسائر الموضوعات التي نعتقد أننا ندركها في العيان ليست إلاّ امتثالات في الموجودات العاقلة (المفكّرة) لا تناظر في الواقع أيّ موضوع خارجي . أما أنا ، فعلى العكس من ذلك أقول : إن ها هنا موضوعات معاطاة لنا ، موضوعات لحواسنا وخارجة عنا ، لكننا لا نعرف شيئاً عمّا يمكن أن تكون هذه الموضوعات في ذاتها ، ذلك أننا لا نعرف عنها إلا الظواهر ، أي الامتثالات التي تحدثها فينا بتأثيرها في حواسنا . وأودّ أن أقرّ بأن ثمّ أجساماً خارجة عنا ، أي أشياء من المؤكد أنها مجهولة لنا تماماً ، فيما عسى أن تكون في ذاتها ، لكننا نعرفها بالامتثالات التي يحدثها فينا فعلها في حساسيتنا ، وهي أشياء نطلق عليها اسم الأجسام ، وندل بهذا فقط على ظاهرة هذا الشيء المجهول لنا ، ولكن مع ذلك حقيقي . فهل يمكن أن يسمّى هذا مثالية ؟ إنه عكس ذلك » . (الملاحظة الثانية) .

(الثالثة) والملاحظة الثالثة ترد على الاعتراض الذي يقول إن مثالية المكان والزمان من شأنها أن تحوّل كل العالم المحسوس إلى مجرد مظهر . وهنا يفرّق كنت بين الظاهرة Erscheinung وبين المظهر Schein . وهو قد فرّق من قبل في « نقد العقل المحض » (ص ٣٥٢ وما قبلها) بين ثلاثة تصورات للمظهر Schein ، هي : المظهر التجريبي ، مثل ما يحدث للبصر ؛ والمظهر المنطقي ، ويقوم في مجرد محاكاة شكل العقل ، وينشأ عن الافتقار إلى مراعاة القواعد المنطقية ؛ والمظهر المتعالي transzendental ، ويتجلى في استعمال المبادىء ، وذلك بتطبيقها على ما يتجاوز نطاق كل تجربة ممكنة . والمظهر المنطقيّ يزول ولا يصبح بعدُ مظهراً ، إذا ما تفحّصناه ، أما المظهر المتعالي فلا يزول حتى لو اكتشفناه ، وبيّنا عن فساده ، مثل المظهر في القضية : « لا بد أن يكون للعالم ابتداء في الزمان » .

والظاهرة تتوقف على الحواس ، لكن حكم الذهن والسؤال الوحيد الذي

يثار ، هو أن نعرف هل هناك حق في تحديد الموضوع . والفارق بين الحقيقة والحلم لا يَنْتج عن طبيعة الامتثالات التي تردّ إلى موضوعات ، بل عن اجتماعها وفقاً للقواعد التي تحدد الارتباط بين الامتثالات في تصور الموضوع ، ومن حيث انها يمكن ، أو لا يمكن أن توجد معاً في تجربة .

« وهكذا فإن نظريتي في مثالية المكان والزمان لا تردّ كل العالم المحسوس إلى مجرد مظهر ، بل هي بالأحرى الوسيلة الوحيدة كي نضمن لموضوعات واقعية تطبيق واحدة من أهم المعارف ، وأعني بها تلك التي تعرضها الرياضيات بطريقة قبليّة ... ومبادئي التي تحلّ امتثالات الحواس إلى ظواهر ، لا تحوّل حقيقة التجربة إلى مجرد مظهر ، بل هي الوسيلة الوحيدة لتجنّب الوهم المتعالي الذي أوقع الميتافيزيقا في خطأ في كل زمان، جاراً إياها خارج طريقها إلى جهود صبيانية لالتقاط فقاعات صابون ، لأن الظواهر التي هي مجرد امتثالات أخذت على أنها أشياء في ذاتها ؛ وهذا هو الأصل في كل هذه المشاهد الغريبة التي تبدى عنها نقائض العقل » (نفس الموضع) .

كنت ليس إذن مثالياً على غرار باركلي الذي رد الأجسام إلى مجرد مظهر (« نقد العقل المحض » ط ٢ ص ٧١) . ولم ينسب إلى الطبيعة كلها أنها مجرد مظهر ؛ بل فرّق بين الظاهرة وهي ما يتبدى لنا عن الأشياء ، وبين الأشياء في ذاتها ، وأقرّ بالشيء في ذاته ، كما أقرّ بأن معرفتنا به هي مجرد ظاهرة . ومثاليته لا تتعلق بوجود الأشياء ، فهو لا يشك أبداً في وجودها ؛ بل بطريقة إدراكنا للأشياء . ويعلن صراحة : « إنني لم يخطر ببالي أبداً أن أشك في وجود الأشياء » ؛ بل مثاليته تتعلق فقط بالامتثال الحسي للأشياء ، هذا الامتثال الذي يشارك فيه المكان والزمان بنصيب محقق . كل ما هنالك أنــه أثبت أن كل الظواهر ليست أشياء ، بل مجرد أحوال للامتثال ، وليست تعيينات باطنة خاصة بالأشياء في ذاتها » وينبغي لكلمة **متعال** transzendental — التي لا تدل عندي أبداً على العلاقة بين معرفتنا وبين الأشياء ، بل فقط على العلاقة بين معرفتنا

وبين **ملكة المعرفة** – أقول ينبغي لهذه الكلمة أن تمنع من هذا الخطأ في التفسير . وحتى لا يحدث في المستقبل هذا الخطأ ، فإنني أفضل أن أسحبها ، وأريد أن أسمّي مثاليّتي : نقدية » (الموضع نفسه) . ومن رأيــه أن يسمي المثالية الأولى « **مثالية حالمة** » تمييزاً لها من المثالية **النقدية** التي قال بها .

٤

هل يمكن قيام علم بالطبيعة محض ؟

« **الطبيعة** هي **وجود** الأشياء من حيث تكون هذا الوجود محدّداً وفقاً لقوانين كلية . فإن كان على هذا اللفظ : « طبيعة» أن يدل على وجود الأشياء في **ذاتها** ، فإننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأشياء في ذاتها لا على نحوٍ قبلي ؛ ولا على نحوٍ بعدي . لا على نحو قبلي ، إذ كيف نعرف ماذا يجب أن ننسب إلى الأشياء في ذاتها ؟ . إن ذلك لن يكون بتحليل تصوراتنا (قضايا تحليلية) ، لأنني لا أريد أن أعرف ماذا يحتوي تصوّري للشيء (ان هذا يؤلف جزءاً من وجوده المنطقي) ، بل ما ينضاف – في حقيقة هذا الشيء الواقعية – إلى هذا التصوّر ، وما به يتحدد هذا الشيء في وجوده خارج تصوّري . وذهني ؛ والشروط التي وفقاً لها وحدها يمكن أن يربط تحديدات الأشياء في وجودها ، لا يفرض أي قانون على الأشياء نفسها ؛ وهذه الأشياء لا تنتظم وفقاً لذهني ؛ بل ينبغي على ذهني أن ينتظم وفقاً لها هي ، فينبغي إذن أن تكون مُعْطاة لي مقدماً ، من أجل إمكان استخلاص مثل هذه التحديدات منها ؛ لكننا حينئذ لن نعرفها على نحوٍ قبلي .

كذلك على نحو بعدي أيضاً ستكون معرفة طبيعة الأشياء مستحيلة . لأنه إذا كان على التجربة أن تعلّمني **القوانين** التي تحكم وجود الأشياء ، فإن هذه القوانين ، من حيث إنها تتعلق بالأشياء في ذاتها ، ينبغي أن تحكمها **بالضرورة** خارج تجربتي أيضاً . بيد أن التجربة تعلمني ما هو موجود وكيف يوجد ،

لكنها لا تعلمني أبداً أن هذا يجب بالضرورة أن يوجد هكذا ، وليس على نحو آخر . وهكذا فإن التجربة لا يمكن أن تعرفني أبداً بطبيعة الأشياء في ذاتها » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا » ... بند ١٤) .

ومعنى هذا أن التجربة لا تدرك طبيعة الأشياء في ذاتها .

لكن ثم فيزياء محضة قضاياها يقينية ضرورية ، وتعمل بقوانين تخضع لها الطبيعة ؛ وفيها تنطبق الرياضيات على الظواهر ، وتنطوي على مبادىء منطقية محضة تؤلف الجانب الفلسفي من المعرفة المحضة بالطبيعة . وفيها مع ذلك أمور ليست محضة ولا مستقلة عن مصادر التجربة : مثل فكرة الحركة ، وعدم قابلية النفوذ ، والتصور الذاتي ، الخ ، مما يمنع من عدها علماً محضاً بالطبيعة . وهي لا تتناول إلا موضوعات الحواس الخارجية ، وبالتالي لا تقدم مثالاً على علم عام بالطبيعة ، بالمعنى المحدود الدقيق ، لأن هذا يجب أن يرد الطبيعة عموماً إلى قوانين كلية ، غير أن في هذه الطبيعة مبادىء ذات كلية من النوع الذي مقتضيه ، من ذلك هذه القضية وهي أن المادة تبقى ، وأن كل ما يحدث فهو تعين مقدماً بعلة وفقاً لقوانين ثابتة . وهذه قوانين كلية للطبيعة توجد قبلياً . فثم إذن علم محض بالطبيعة . والسؤال هو : **أنى لهذا العلم أن يكون ممكناً ؟**

ثم إن للطبيعة معنى آخر غير كونها الخضوع لقوانين ، وهذا المعنى هو أن الطبيعة ، بالمعنى **المادي ، هي جماع كل موضوعات التجربة .**

وهنا علينا أن نتساءل : كيف يمكن معرفة الانطباق الضروري للقوانين على التجربة ، معرفة ذلك بطريقة قبلية ؟

وهذا السؤال يرتد إلى السؤال الآتي : كيف تكون الشروط القبلية لإمكان التجربة هي في نفس الوقت المصادر التي يجب أن نستمد منها كل القوانين العامة للطبيعة ؟

وهنا يلاحظ كنت أن ليس كل الأحكام التجريبية هي أحكام تجربة ،

لأنه إلى جانب العنصر التجريبي وما يؤديه العيان الحسّي ينضاف بالضرورة تصورات خاصة مصدرها قبلي في الذهن المحض، وتحت هذه التصورات يجب أن يندرج كل إدراك كي يتحول بعد ذلك إلى تجربة .

« وكل أحكامنا هي في البداية مجرد أحكام إدراك ؛ وليس لها صدق إلاّ بالنسبة إلينا أي إلى الذات ، وبعد ذلك يعطيها علاقة جديدة ؛ أي علاقة مع موضوع ، بأن تقتضي ان تكون صادقة عندنا في كل الأزمنة وبالنسبة إلى كل شخص ؛ لأنه حين يتطابق الحكم مع موضوع ، فإن كل الأحكام المتعلقة بهذا الموضوع يجب أيضاً أن تتطابق فيما بينها ، وهكذا فإن الصدق الموضوعي لحكم التجربة لا يعني شيئاً آخر غير الصدق الكلي الضروري لهذا الحكم » . (الكتاب نفسه بند ١٨) .

والصدق الموضوعي هو بعينه الصدق الكلي الضروري .

فما هو المقصود بالصدق الموضوعي ؟

إن الموضوع ليس معطى لنا مباشرةً ، بل لدينا خليط متنوع يتبدى في عيان حسّي ؛ ولا يخلص الموضوع إلاّ بتوحيد شذرات الادراك في العيان . وهذا التوحيد أو الربط يقوم به الذهن . فتصورات الذهن القبلية (أي المقولات) وقواعد الذهن هي شروط الكلية والضرورة في المعرفة . والصدق الموضوعي في حكم تجريبي مثل : « الماء يتجمد » يقوم على التفكير ، لأنني فقط حين أرتب علاقة سببية بين الثلج والماء السائل أصل إلى حقيقة كون الماء يتجمد .

من أين تأتيني الامتثالات أو الإدراكات المعطاة ؟ إنها واردة من الشيء في ذاته . وهي تخضع للعلاقة القائمة بين حساسيتنا وبين الأشياء في ذاتها . والشيء في ذاته يظل مجهولاً ، لكنه يزود العلاقة بين الحساسية والشيء في ذاته بالصدق الموضوعي .

« وعلينا أن نحلل التجربة بوجه عام ابتغاء أن نشاهد ما يحتويه نتاج الحس

والذهن ، وكيف أن حكم التجربة هو نفسه ممكن . وفي هذا أساس العيان الذي أشعر به ، أعني الادراك Perception الذي لا ينتسب إلاّ إلى الحواس . لكن في المقام الثاني ينبغي أيضاً أن نصنف الحكم (الذي لا يرجع إلاّ إلى الذهن) . وهذا الحكم يمكن أن يكون على نوعين : فإنني أستطيع أولاً أن أقتصر على مقارنة الإدراكات وتوحيدها في شعور بحالتي ، أو أوحدّها ، وهذه هي الحالة الثانية ، في شعور بوجه عام . والنوع الأول من الأحكام ليس إلا حكم الإدراك وليس له ، بهذه المثابة ، غير صدق ذاتي ، نظراً إلى أنه مجرد ارتباط للإدراكات في حالتي النفسية ، دون علاقة بالموضوع . فلا يكفي إذن ، بالنسبة إلى التجربة ، كما يتخيّل عادةً ، أن نقارن بين الإدراكات ونربطها في الشعور بواسطة الحكم ؛ إذ لن ينتج عن هذا ذلك الصدق الكلي ، ولا تلك الضرورة في الحكم ، اللذان هما وحدهما القادران على جعله صادقاً صدقاً موضوعياً وقابلاً أن يصير تجربة . بل لا بد من حكم سالف مختلف تماماً ، كيما يمكن الإدراك أن يصير تجربة . والعيان المعطى يجب أن يُدْرَج تحت تصور يحدد شكل الحكم بوجه عام بالنسبة إلى العيان ، ويربط الشعور التجريبي لهذا العين في شعور بوجه عام ، ويزود بهذا الأحكام التجريبية بصدق كُلّي ؛ والتصور الذي من هذا القبيل هو تصور قبليّ للذهن لا يصنع غير أن يحدّد — بوجه عام — بالنسبة إلى العيان الطريقة التي بها يمكن أن يخدم الأحكام . فمثلاً إذا كان هذا التصور هو تصور العلّة ، فإنه يحدّد العيان المندرج تحته ، مثلاً عيان الهواء بالنسبة إلى الحكم بوجه عام ، وهو أن تصور الهواء ، بالنسبة إلى الانتشار ، هو مقدم للازم في حكم شرطي . وإذن فتصور العلة تصور محض للذهن مختلف تماماً عن كل نوع من أنواع الادراك الممكن ، ولا يفيد إلا في أن يحدد بوجه عام الامتثال المُخْضَع له بالنسبة إلى الحكم بوجه عام ، وبالتالي جعل من الممكن قيام حكم صادق صدقاً كلياً .

« فيجب إذن ، قبل أن يكون من الممكن أن يصير حكم الإدراك حكماً للتجربة ، أن يُدْرَج الإدراك تحت تصور من تصورات الذهن ؛ مثلاً :

الهواء مندرج تحت تصور العلّة التي تحدد الحكم المتعلّق بالانتشار بوصفه حكماً شرطياً ». (بند ٢٠).

ولكي يعرض امكان التجربة بوصفها تقوم على تصورات محضة قبلية للذهن ، يقدم كنت لوحة كاملة بالأحكام هي التي عرفناها من قبل (راجع حـ١ ص ٢٠٧) ، ويردفها بلوحة متعالية تصورات الذهن مناظرة للوحة الأولى ، ويزيد على ذلك لوحة جديدة ينعتها بأنها « لوحة فسيولوجية محضة للمبادىء العامة لعلم الطبيعة » ، على النحو التالي :

١ — بديهيات العيان

٢ — استباقات الادراك

٣ — نظائر التجربة

٤ — مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام .

والتجربة تتألف من عيانات تنتسب إلى الحساسية ، ومن أحكام هي من شأن الذهن وحده . والأحكام التي يستمدها الذهن من العيانات الحسية وحدها هيهات أن تكون أحكام تجربة ، بل لا بد لحكم التجربة أن ينضاف فيه إلى العيان الحسي شيء يحدد الحكم التركيبي على أنه ضروري ، وبالتالي كلي كلية مطلقة .

وبالجملة فإن العيان من شأن الحواس ، بينما التفكير من شأن الذهن . والتفكير هو ربط أو توحيد الامتثالات في الشعور . وهذا التوحيد يتم إما بالنسبة إلى الذات ، وحينئذ يكون عارضاً وذاتياً ؛ أو يتم على نحو مطلق ، وحينئذ سيكون ضرورياً وموضوعياً . فالتفكير هو إذن رد الامتثالات إلى أحكام بوجه عام . والتجربة تقوم في الربط التركيبي بين الظواهر في الشعور ، من حيث أن هذا الربط ضروري . وتصورات الذهن المحضة هي تلك التي تحتها يجب أن تندرج كل الإدراكات ، قبل أن تكون قادرة على افادة أحكام التجربة .

وهنا نصل إلى موقف كنت من نقد هيوم لفكرة العلّية :

إنه يبدأ فيؤيده في قوله إننا لا نستطيع بالعقل أن ندرك امكان العلّية ، أي علاقة الوجود بين موضوع وبين موضوع آخر يضعه الأول ضرورةً. كذلك يضيف كنت أننا لا نستطيع أن نفهم معنى البقاء ، أي ضرورة أن يتأسس وجود الأشياء على ذات لا يمكن من نفسها أن تكون محمولاً لشيء آخر ؛ كما أننا لا نستطيع تصور إمكان مثل هذا الشيء ؛ وعدم الفهم هذا يمتد أيضاً إلى العلاقات المتبادلة بين الأشياء ، لأننا لا نفهم كيف أنه يمكن من حال شيء أن نستنتج حال أشياء خارجة عنه ، وبالعكس ؛ ولا كيف أن أشياء لكل منها وجوده الخاص المنفصل يجب أن يتوقف بعضها على بعض على نحو ضروري .

لكن كنت لا يقرّ بأن هذه التصورات مستمدة من التجربة ، وان الضرورة المتمثلة منها هي مجرد وهم واختراع ومظهر ناتج عن طول الاعتياد . إنما يقرر أن هذا التصور ، تصور الرابطة العلّية والمبادىء المنحدرة عنه ،قد تقررت قبلياً قبل كل تجربة ، وأنها ذات دقة موضوعية لا يتناولها الشك .

وإذن فعلى الرغم من أنه ليس لدينا أية فكرة عن هذا الارتباط بين الأشياء في ذاتها ، من حيث هي جواهر ، أو تؤثر بوصفها عللاً ، فإن لدينا مع ذلك تصوراً عن تسلسل الامتثالات في ذهننا ، وفي الأحكام بوجه عام ، أعني أن الامتثالات تندرج تحت مقولة الأحكام من حيث العلاقة بين الذات والمحمولات وفي مقولة أخرى من حيث علاقة العلة مع المعلول ، وفي مقولة ثالثة من حيث تكوين معرفة كلية ممكنة . كذلك نعرف بطريقة قبلية أننا إذا كنا لا نعتبر امتثالَ الموضوع متحدداً بالنسبة إلى هذه العلاقة أو تلك ، فإننا لن نستطيع تحصيل معرفة صادقة بهذا الموضوع .

على أننا لا نستطيع أن نعرف كيف تتحدد الأشياء في ذاتها ، وكل ما نعرفه هو كيف تندرج موضوعات التجربة تحت تصورات الذهن . ومن الواضح أنني أقر ليس فقط بإمكان ، بل وأيضاً بضرورة إدراج كل الظواهر تحت تصورات الذهن ، أي استعمالها بوصفها مبادىء لإمكان التجربة .

إن التصورات والمبادىء لا تتعلق بالأشياء في ذاتها ، بل بالأشياء بوصفها موضوعات للتجربة . والمبادىء لا تحتوي على شيء موجود في الظواهر بوصفها ظواهر ، أي إدراكات حسيّة ، لأنها مبادىء للذهن . بيد أن كل الظواهر خاضعة لهذه المبادىء ، من حيث ان الادراك الحسيّ ليس مرادفاً للتجربة ، إذ ليست التجربة مجرد تركيب من إدراكات حسّية ؛ بل هي « توحيد تركيبي للإدراكات الحسية في الشعور بوجه عام » (بند ٢٩) .

والمقولات هي الأخرى لا معنى لها بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها .

وبالجملة ، فإن تصورات الذهن المحضة (المبادىء ، المقولات ، الخ) لا تتعلق بالأشياء في ذاتها Noumena . « إنها لا تفيد إلاّ في تهجّي الظواهر ابتغاء إمكان قراءتها بوصفها تجربة ؛ والمبادىء الناجمة عن علاقتها بالعالم الحسّي لا تفيد إلا ذهننا من أجل استخدام التجربة ؛ ووراء ذلك فهي مجرد ارتباطات اعتباطية بغير حقيقة موضوعية ، لا يمكن معرفة إمكانيتها قبلياً ، ولا تأييد أو تعقل الرابطة بالموضوعات عن طريق الأمثلة ، لأن كل الأمثلة لا يمكن أن تستمد إلاّ من تجربة ممكنة من نوع ما ، وتبعاً لذلك فإن موضوعات هذه التصوّرات لا يمكن العثور عليها إلاّ في تجربة ممكنة .

« وهذا الحل الشامل للمشكلة التي أثارها هيوم ، وإن كان مضاداً لتوقعاته ، يحتفظ إذن لتصورات الذهن المحضة ، ولأصلها القبلي وللقوانين العامة للطبيعة — بصدقها بوصفها قوانين للذهن : لكن بحيث يقتصر استخدامها على التجربة ، لأن إمكانها لا أساس له إلاّ في علاقة الذهن بالتجربة ، لا بمعنى أن هذه القوانين مستمدة من التجربة ، وإنما بمعنى أن التجربة مستمدة منها ؛ ولم يخطر

ببال هيوم أبداً هذا النحو من الارتباط العكسي تماماً .

« وهذه هي النتيجة الناجمة الآن عن كل هذه الأبحاث وهي : « المبادىء التركيبية القبلية ليست شيئاً آخر غير مبادىء تجربة ممكنة » ، ولا يمكن أن تنتسب إلى أشياء في ذاتها ، بل هي تنتسب فقط إلى ظواهر بوصفها موضوعات للتجربة . وهذا هو السبب في أن الرياضيات المحضة والعلم المحض بالطبيعة لا لا يمكنهما أبداً تجاوز الظواهر ، وامتثال شيء آخر غير ما يجعل التجربة بوجه عام ممكنةً ، أو ما يجب — وهو مشتق من هذه المبادىء — أن يكون في الوسع امتثاله في كل وقت بالضرورة في تجربة ممكنة » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا » ، بند ٣٠) .

فإن تساءلنا بعد هذا كله : كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ — فإن هذا السؤال ينطوي على سؤالين :

(الأول) كيف تكون الطبيعة بالمعنى **المادي** ، أي بوصفها مجموعة ظواهر ، ممكنة ؟ والجواب عنه أن ذلك يتم بفضل حساسيتنا التي من شأنها أن تتأثر بالموضوعات المجهولة لها في ذاتها والمختلفة تماماً عن الظواهر .

و (الثاني) : كيف تكون الطبيعة ، بالمعنى **الصوري** ، أي بوصفها مجموع القواعد التي تخضع لها الظواهر إذا كانت لا بد أن تتصور على أنها مرتبطة في تجربة — نقول كيف تكون الطبيعة ، بهذا المعنى ، ممكنة ؟

والجواب أن إمكان ذلك إنما يتم بفضل تركيب ذهننا ، هذا التركيب الذي من شأنه أن يجعل كل امتثالات حساسيتنا متعلقة ضرورةً بشعورنا .

إن في الطبيعة كثيراً من القوانين التي لا يمكننا أن نعرفها إلا بفضل التجربة ، لكننا لا نستطيع أن نعرف خضوع ارتباط الظواهر لقوانين عن طريق أية تجربة ، لأن التجربة نفسها في حاجة إلى هذه القوانين التي هي الأساس القبلي لإمكانها .

والذهن لا يستمد قوانينه قبلياً من الطبيعة ، بل يفرضها عليها : وهي جملة غريبة ؛ لكن المقصود بالذهن ها هنا ليس الذهن الفردي ، بل الشعور بوجه عام ؛ والمقصود بالطبيعة عالم الظواهر المترابطة وفقاً لقوانين ؛ والقوانين لا يقصد منها القوانين الجزئية »، بل القانونية بوجه عام ، أي كون الأحداث في الطبيعة تجري وفقاً لقوانين دقيقة . وهكذا تترابط فيما بينها : الذهن ، والطبيعة ، والقانونية » [1] .

٥

هل يمكن قيام ميتافيزيقا بعامة ؟

ونصل الآن إلى السؤال الثالث والأخير المتعلق بمشكلة إمكان قيام ميتافيزيقا بوجه عام ؛ ميتافيزيقا تتخذ سمة العلم .

إن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ، والذي يخضع للنقد ما هنالك من تصورات قبلية يردها إلى مصادرها المختلفة وهي : الحساسية ، والذهن ، والعقـــل .

ومن هنا نجد لدى كنت توحيداً بين الميتافيزيقا، وبين الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية . ولكننا نراه في «المؤلفات المنشورة بعد وفاته» **Opus Postmum** يترجح بين هـــذا التوحيد ، وبـــين التمييز بينهما . ذلك أننا نجده يميز الميتافيزيقا عن الفلسفة المتعالية بعدة خصائص: منها أن كلتيهما نوعان يندرجان تحت جنس واحد، وفي مقابل ذلك يراهما مرتبطتين بعلاقة اندراج . ويقول في موضع [2] من المواضع ان نقد العقل المحض ينقسم إلى فرعين هما :

---

(١) قارن ما يقوله كنت في « نقد العقل المحض » ط ١ ص ١٢٧ شرحاً لهذه الجملة .

(٢) **Opus Postmum. Akad. Ausg., XXI, 28.**

الفلسفة ، والرياضيات ، والفلسفة تنقسم بدورها إلى « الفلسفة المتعالية ، والميتافيزيقا ، فهاتان هما نوعان يندرجان تحت جنس الفلسفة . لكنه في موضع آخر يقدم الفلسفة المتعالية على الميتافيزيقا ، لأن هذه يمكن أن تنطوي على العديد من المذاهب ، أما الفلسفة المتعالية فشاملة شمولاً مطلقاً لكل المذاهب [١] .

كذلك يميز بين كلتيهما على أساس أن الفلسفة المتعالية تهتم بتحديد أشكال الموضوع ، أما الميتافيزيقا فتهتم أيضاً بمادة المعرفة [٢] . كذلك تبدو الفلسفة المتعالية كأنها النظام الشامل للأفكار Ideen ، وعقد هذا النظام هو فكرة الله ، والعالم ، والإنسان . وفي هذه الحالة يصعب تمييزها من الميتافيزيقا .

لكن ربما كان أظهر تمييز بينهما هو أن الفلسفة المتعالية معرفة تركيبية بواسطة التصورات ، بينما الميتافيزيقا تسلك مسلكاً تحليلياً ملتزمة بمبدأ الهوية [٣] .

(١) الكتاب نفسه ، نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت ، ج ٢١ ص ٦٩ .
(٢) الكتاب نفسه ، ج ٢١ ص ٧٩ ، ٨٢ .
(٣) الكتاب نفسه ، ج ٢١ ص ٦٠ .

١

سعي كنت لوضع مذهب في الأخلاق

في البرنامج الذي وضعه كنت في باب « بناء العقل المحض »[١] ، وعدنا بتأليف في الأخلاق وفقاً لما وصل إليه من نتائج في نقده للعقل المحض. ويبدو أيضاً أنه شغل بوضع مؤلف في الأخلاق منذ سنة ١٧٦٤ ، إذ يتحدث في رسائله[٢] مراراً عن هذا المشروع .

ولكن العمل الفعلي لتنفيذ هذا المشروع لم يبدأ إلا في سنة ١٧٨٣ ، كما تدل على ذلك رسالته إلى مندلزون في ١٧٨٣/٨/١٦ حيث يقول : « في هذا الشتاء سأفرغ من تأليف القسم الأول من مذهبي الأخلاقي ، إن لم يكن كله ، فعلى الأقل معظمه . وهذا العمل خليق بأن يكون أكثر شعبية ؛ لكنه في ذاته بعيد عن أن يكون له هذا الاغراء القوي لتوسيع العقل ، مما يولّده في نظري منظور تعيين حدود كل مضمون العقل الإنساني في مجموعه ؛أضف إلى ذلك هذا

(١) مجموع مؤلفاته طبعة هارتنشتين ج ٣ ص ٥٥٣ — ٥٥٤ .

(٢) راجع مثلاً رسالتيه إلى لمبرت بتاريخ ١٢/٣١/ ١٧٦٥ ، ١٧٧٠/٩/٢ (« رسائل كنت ، ج ١ ص ٥٣ ، ص ٩٣) ؛ ورسالة إلى هردر بتاريخ ١٧٦٧/٥/٩ (« رسائل كنت » ص ٧١) ؛ ورسائله إلى ماركوس هرتسن بتواريخ ١٧٧١/٦/٧ ، ٢/٢١/ ١٧٧٢ ، ونهاية سنة ١٧٧٣ (الكتاب نفسه ص ١١٧ ، ١٢٤ ؛ ١٣٧ — ١٣٨) .

الدافع الأساسي ، وهو أن الأخلاق ، إذا كانت لتنجز فلا بد أن تمضي حتى إلى الدين ، فإنها لافتقارها إلى عمل تحضيري وتحديد لهذا النوع الأول دقيق ، ستتخبط بالضرورة في صعوبات وشكوك ، أو ستضيع في الأوهام والحماسة التنبؤية »[1] .

وكان يهدف من هذا الكتاب المنتوى أن يكون مدخلاً تمهيدياً أكثر منه نقداً للعقل العملي كما رسم ذلك في البرنامج الذي أشرنا إليه . وهذا هو السبب في كثرة الأمثلة التوضيحية التي ساقها فيه .

وهذا الكتاب ، الذي هو أول كتبه في الأخلاق ، قد نشر في سنة ١٧٨٥ بعنوان : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» **Grundlegung der Metaphysik der Sitten** وقد جعله بمثابة نواة لنقد العقل العملي ، لأنه ينظر فيه في بعض الموضوعات الخاصة بنقد العقل العملي ، ويترك الباقي .

وبعد ذلك بثلاث سنوات — أعني في سنة ١٧٨٨ — أصدر كتابه الرئيسي في الأخلاق بعنوان : « نقد العقل العملي **Kritik der Praktischen Vernunft** .

أما كتابه الثالث والأخير فهو بعنوان : « ميتافيزيقا الأخلاق » **Metaphysik der Sitten** وقد ظهر في سنة ١٧٩٧ ، وهدف منه إلى وضع الأخـــلاق العملية ، ومن هنـــا انقسم إلى قسمين : نظرية القانون ، ونظرية الفضيلة .

فلنشرع في عرض آراء كنت في كل واحد من هذه الكتب الثلاثة .

---

(١) مجموع رسائل كنت ج ١ ص ٣٢٥ .

٢

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

ولا بد لنا أولاً من شرح معنى هذا العنوان :

فنقول إنه يقصد من الميتافيزيقا ها هنا : المعرفة القبلية بموضوع ما ، عن طريق التصورات المحضة . إنها المعرفة القادرة على تجاوز الشكلية المنطقية البحت ، والتجريبية البحت ، والتي تستطيع بواسطة العقل وحده أن تحدد موضوعها . وتتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون ، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن .

وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الانسانية ، ولا من عادات الناس وآيينهم ، بل من العقل ذاته مباشرة ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان (وكنت يوحّد مراراً بين علم النفس التجريبي وبين علم الانسان ، لأن موضوعهما واحد هو معرفة الطبيعة الإنسانية) . والسبب في ذلك هو أن معطيات علم النفس (أو علم الإنسان) هي من الغموض والتشعب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة ؛ وفيها خلط بين المبادىء وبين الأحوال الجزئية ، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والعواطف الخاصة . وآفة المذاهب التي تريغ إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النفس الإنسانية أو الطبيعة

الانسانية ، أو بالظروف التي يعيش فيها الانسان هي أنها لا تملك أن تقدم غير قواعد متفاوتة العموم ، ذاتية ، بدلاً من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة [1] .

وقد دفع كنت إلى اتخاذ هذا الموقف أمران : الأول نظري وهو أن حقيقة الأخلاق ، شأنها شأن حقيقة العلم ، لا يمكن أن تستخلص إلا من الشكل المحض للعقل ، لا من المضمون المادي للتجربة . والثاني عملي وهو إنه إذا استندت الأخلاق إلى اعتبارات تجريبية ، فإنها ستقدم إلى الإرادة بواعث حسية من شأنها أن تفسدها وذلك إما بصرفها عن الواجب ، أو بدعوتها إياها إلى البحث في الواجب عن شيء آخر غير الواجب نفسه . أما إذا حرصت الأخلاق على عدم اصدار قوانين للإرادة غير تلك المنبثقة عن العقل المحض ، فإن في وسعها حينئذ أن تؤثر في النفوس [2] . وكلما توثقت العلاقة بين القاعدة وبين الأحوال الجزئية ، كانت القاعدة أبعد عن الموضوعية والدقة والصرامة .

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع ، بل بالعكس تماماً : إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة ، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع : إذ الواقع مشتت والأخلاق تريد قوانين ومبادىء موحدة ؛ والواقع متغير ؛ والأخلاق تريغ إلى ثابت ؛ والواقع نسبي ، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق . لقد ثبت له أنه لا توجد قوانين ثابتة للسلوك الانساني ، كما توجد قوانين لسير الطبيعة ، ولهذا علينا ، إذا أردنا وضع قوانين ما يجب أن يكون ، أن نصرف النظر عن الواقع . ولو وجدت قوانين نفسية ، فإنه لا توجد قوانين أخلاقية . وعلم النفس ليس هو فلسفة في الأخلاق ، بل يندرج

---

(١) « مؤلفات كنت » جـ ٤ ص ٢٥٨ ، ٢٧٣ ، ٢٩٠ ، نشرة هارتنشتين ، ليبتسك ١٨٦٧ — ١٨٦٨ .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٣٨ ، ٢٥٨ — ٢٦٠ . وقارن « نقد العقل العملي » . في مجموع مؤلفاته جـ ٥ ص ١٥٧ وما يليها .

ضمن فلسفة الطبيعة . « إن فلسفة الطبيعة تتناول كل ما هو كائن ، أما فلسفة الأخلاق فلا تتناول إلا ما يجب أن يكون »[1] .

إن فكرة الواجب مثلاً تفترض أن القوانين الأخلاقية لا تكون إلزاماً بالنسبة إلى الانسان الجزئي ، بل تلزم كل كائن عاقل بوجه عام . والقاعدة التي تأمرنا – مثلاً – بعدم الكذب أبداً ، لا تتعلق بنا وفقاً لأحوالنا العارضة ، بل تنطوي على ضرورية ذاتية بها تصير هذه القاعدة ملزمة لكل كائن عاقل[2] .

ومن هنا يضع كنت فكرة الإنسان بوجه عام ، محل فكرة ملاحظة الناس الأفراد ، ويضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الإنسانية .

وهذا ما أخذه عليه شوبنهور ، حين لاحظ أن كنت يجعل من العقل المحض شيئاً قائماً بذاته ، ونوعاً من الأقنوم ، مما دعا كنت إلى التحدث عن كائنات عاقلة بوجه عام . لكن لا يخفى لأحد أن يتصور جنساً لا يعرف إلا بنوع معطى ، لأنه لا يمكن أن يتصور في الجنس غير ما نجده في النوع . ونحن لا نعرف العقل إلا في الإنسان : فالتحدث عن كائن عاقل خارج عن الإنسان ، هو كالقول بوجود كائنات مفكرة خارج الأجسام . « ولا يملك المرء إلا أن يظن أن كنت يفكر ها هنا في الملائكة الأبرار ، أو على الأقل يؤمل في معونتهم لاقناع القارىء ! »[3] .

ولكن ، كما يلاحظ دلبوس[4] ، « لا ينكر كنت أن الإنسان ، من غير

---

(١) « نقد العقل المحض » ط ٢ ص ٥٤٣ .

(٢) « مؤلفات كنت » جـ ٤ ص ٢٣٧ ، ٢٥٦ .

(٣) شوبنهور : « في تأسيس الأخلاق » ، مجموع مؤلفاته ، نشرة ركلام جـ ٣ ص ٥١١ – ٥١٢ .

(٤) فكتور دلبوس : « فلسفة كنت العملية » ص ٣١١ – ٣١٣ ط ٢ ، باريس ، سنة ١٩٢٦ .

Victor Delbos : **La Philosophie Pratique de Kant.**

شك ، هو الذي يوحي إليه مباشرةً بتصور الكائن العاقل بوجه عام . بيد أنه لا يقرّ بأن هذا التصور يتكون بنوع من التعميم لبعض الصفات ؛ فإن كان يضعه في ذاته ، وإذا كان يزوّده بحقيقة خاصة به ، فذلك فقط لأنه يعدّ العقل ملكة faculté ، بالمعنى القويّ لهذا اللفظ ، وليس فقط صفة لطبيعة معلومة — ملكة وضع قوانين ، تهب صفة العاقلة إلى كل الكائنات التي تشعر بها أو تشارك فيها . فإن العقل يوجد — على نحوٍ ما — قبل الكائن العاقل ، والكائن العاقل قبل الإنسان — هذا ليس تحقيقاً لتجريدات ، على طريقة الاسكلائيين : لأننا بهذا لا نخلق انطولوجيا جديدة ، بل نرصد فقط النظام الحقيقي للاعتماد بين العناصر بعضها على بعض ، العناصر التي تؤلف الأخلاق . صحيح أن لدى كنت ما يمكن أن يسمى : « الواقعية الأخلاقية » ، كما أن في العلم واقعية ؛ لكن هذه الواقعية تقوم كلها في القول بأن ضرورة الأخلاق ، مثل ضرورة العلم ، لا ينبغي أن تنحلّ إلى واحد من موضوعاتها المادية ، وأنها تستند إلى شرعيتها العقلية Gesetzmässigkeit . وإذن فالتحدث عن قوانين تحدد إرادة كائن عاقل بوجه عام ، لا يعني أكثر من بيان للشروط التي تجعل الإرادة الإنسانية قابلة للتحديد بواسطة قوانين ؛ والثنائية الظاهرية بين كائنات عاقلة والناس لا تتحدد بعلاقة الجنس إلى النوع ، بل بالتمييز الذي ينبغي وضعه بين العنصر العقلي لكل أخلاق موضوعية ، والواقع التجريبي الذي فيه ينخرط هذا العنصر ، وبطريقة أبسط نقول إنه لأن القوانين الأخلاقية تصدق بالنسبة إلى ارادة كائن عاقل بوجه عام ، فإنها تصدق بالنسبة إلى إرادتنا نحن الخاصة » (١) .

وقد اندفع هرمن كوهن في الدفاع عن موقف كنت والرد على شوبنهور إلى درجة أنه قال إنه لو لم يوجد الناس ، لبقيت الأخلاق مع ذلك موجودة (٢) .

---

(١) وراجع مؤلفات كنت جـ ٤ ص ٢٥٦ .

(٢) Hermann Cohen : Kants Begrüundung der Ethik, p. 123 sqq. =

أخلاق أرسطو وأخلاق كنت

ومن البيّن أن طابع الأخلاق الكنتية هذا يتعارض مع طابع الأخلاق الأرسطية وما تلاها من مذاهب أخلاقية .

وهو تعارض تناوله بالبحث كثير من الدارسين وعلى رأسهم ادورد تسلّر في بحث له بعنوان : « مبدأ الأخلاق عند كنت والتعارض بين المبادىء الشكلية والموضوعية » (انظر ، في أبحاثه المجموعة تحت عنوان Vorträge und Abhandlungen جـ ٣ ص ١٧٩ — ١٨٨ ، سنة ١٨٨٤) ؛ ثم ترندلنبورج في بحث بعنوان : « التنازع بين كنت وأرسطو في الأخلاق » (انظر في أبحاثه المجموعة تحت عنوان Historische Beiträge جـ ٣ ص ١٧١ — ٢١٢ سنة) ؛ وفكتور بروشار في بحث (نشره أولاً في « المجلة الفلسفية » (سنة ١٩٠١ ، جـ ٥١ ص ١ — ١٢ ؛ ثم جمع ضمن كتابه Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne تحت عنوان : « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » .

ونجتزىء ها هنا بذكر النتائج التي توصل إليها ترندلنبورج كما لخصها هو هكـــذا :

« (١) أثبت كنت أن الكلي هو مضمون دوافع الإرادة العاقلة . لكنه لم يثبت أن الكلي الشكلي هو الذي يجب — ويمكن — أن يكون مبدأً . والبرهنة على أنه يجب أن يكون مبدأً ، ناقصة ومعيبة ، بل إنه لم يحاول أن يبرهن أنه يمكن أن يكون مبدأً ، أي أنه يملك قوة دافعة . لكن في منزع أرسطو يوجد مبدأ

= وراجع أيضاً في هذه النقطة Otto Lehmann : Ueber Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurteilungderselben, pp. 22-26. 1880.

وكذلك رد رنوفييه على نقد شوبنهور وذلك في مقالة بعنوان « كنت وشوبنهور » ، ظهرت في مجلة Critique Philosophique ، السنة التاسعة (سنة ١٨٨٠) جـ ١ ص ٢٧ .

يجمع بين الكلي والخاص ؛ إنه كلي ، ولكنه ليس شكلياً بل نوعي .

(٢) أثبت كنت أن الإرادة المحضة هي الإرادة الخيّرة . لكن كنت لم يبرهن على أن الإرادة المحضة لا يمكن أن يكون لديها دافع تجريبي وموضوع للتجربة . وليس ثم انتقال من الارادة الخيّرة المحضة — مجردةً — إلى الإرادة الفعلية الواقعية . — لكن في منزع أرسطو يوجد مبدأ لا يتخلّى عن الإرادة الخيرة ، بل يحققها ؛

(٣) برهن كنت على أن اللذة لا يجوز أن تكون دافعاً للإرادة الخيّرة ؛ وإلا لكان الدافع هو الأثرة . لكن كنت لم يبرهن على أن اللذة مستبعدة من الفضيلة ، وأن العقل يأتي مع ذلك في الشروط العملية مع مقتضيات السعادة . — أما في منزع أرسطو فيوجد مبدأ لا يتجرد عن اللذة ، بل يولّدها من تلقاءذاته » .

ويرى دلبوس أن الخلاف بين أرسطو وكنت هو في تصورهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق ؛ فأرسطو يرى أن النظرية تترتب على التطبيق ، وأحياناً يمكنها أن تختفي أمام التطبيق [١] ؛ أما كنت فيرى أن النظرية هي التي تنظّم وتتحكم في التطبيق ، ويجب ، بالتالي ، أن توضع بصرف النظر عن التطبيق ؛ صحيح أن الأخلاق وضعت لتطبق على الإنسان ، لكن يجب تأسيسها أولاً قبل تطبيقها [٢] .

مبررات مبدأ الأخلاق الكنتية

فإذا تساءلنا عن السبب في اتجاه كنت هذا الاتجاه وجدناه فيما يلي :

١ — أن الفعل الأخلاقي الخير يجب أن يكون متفقاً ليس فقط مع

(١) ويحيل إلى : « الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ١ ف ١ ص ١٠٩٥ أس٥ ؛ ف ٢ ص ١٠٩٥ ب س ٦ ؛ م ٧ ص ١٠٩٨ ب س١ ، م٢ ف ٢ ص ١١٠٣ ب س ٢٦ .

(٢) فكتور دلبوس : « فلسفة كنت العملية » ط ٢ ص ٣١٤ ، باريس ، سنة ١٩٢٦ .

الواجب ، بل يجب أيضاً أن يطلب للواجب نفسه . فإن لم ندرك الواجب في طابعه المحض ، فإننا قد ننزع إلى أن نسلك طلباً للذة أو الملاءمة . ومثل هذا اللون من السلوك قد يتفق أحياناً مع الواجب ، ولكنه في أحيان أخرى قد يتعارض مع الواجب ؛ وعلى كل حال فكل الأفعال التي من هذا النوع لا يمكن أن تعدّ أفعالاً أخلاقية ، لأنها صادرة عن دوافع غير أخلاقية (1) .

٢ – أن استعمال الأمثلة في الأخلاق يضرّ ، لأنه يعطي انطباعاً بأن فكرة الواجب هي تعميم من التجربة ، أي ناشئة عن تأمل كيف يسلك الناس بالفعل ؛ وهذا بدوره قد يفضي إلى الخلط بين الدوافع الأخلاقية والدوافع غير الأخلاقية ، بل وإلى عدّ الواجب مجرد وهم من أوهام الخيال . ويؤيد كنت قوله هذا باستبعاد اعتبار الأمثلة في الأخلاق – بثلاث حجج هي :

أ) لا يمكن أن تكون لدينا أمثلة يقينية للفعل الأخلاقي ، لأن دوافع السلوك الإنساني غامضة دائماً ؛

ب) القانون الأخلاقي يجب أن يكون صادقاً : ليس فقط بالنسبة إلى الناس ، بل وأيضاً بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة بما هي كذلك ؛ ولا توجد تجربة تخوّلنا أن نؤكد وجود مثل هذا القانون .

ج) يجب أن نحكم على الأمثلة في ضوء مبادىء قبلية ؛ وتبعاً لذلك فإنها لا يمكن أن تمكّننا من الاستغناء عن محض هذه المبادىء القبلية .

إن الأخلاق ليست محاكاة ، والأمثلة أو النماذج لا تفيد إلاّ في تشجيعنا ، وذلك بأن يتبيّن لنا أن تحقيق المثل الأعلى أو الواجب ليس أمراً عسير الحال أو مستحيلاً ؛ كما أنها تجعل هذين أشدّ وضوحاً في خيالنا .

٣ – والارادة التجريبية تختلف باختلاف الموضوعات واختلاف الذوات .

---

(1) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص ٣٨٩ – ٩٠ في نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت ، جـ ٤ .

ولهذا فإن قانوناً للواجب صادقاً بالنسبة إلى كل كائن عاقل هو من حيث جوهره ومعناه أمر خارج عن كل قانونية تجريبية. ولهذا فإننا إذا تساءلنا عن القانونية التجريبية للإرادة، فإن هذا السؤال نفساني وليس أخلاقياً. إنه يكشف لنا فقط عن قانون «بمقتضاه نتصرف بحسب ميولنا، لا عن قانون موضوعي ينبغي علينا أن نتصرف وفقاً لمقتضاه، حتى لو كان منافياً لميولنا وطباعنا» [1]. والقانونية النفسية تفضي في عمومها إلى ما يعد في الأخلاق أنه ذاتية القواعد. وينبغي تمييزها من الأخلاق.

٤ – ومبدأ التحديدات الموضوعية لا يمكن أن يعد مبدأ أخلاقياً، لأنه بوصفه مادياً موضوعياً، لا يحتاج إلى أن يكون واجباً، بل سيكون ذلك فضولاً من القول وتزيداً لا مبرر له. إن ما هو طبيعي لا يمكن أن يكون أمراً بشيء.

٥ – ولما كان القانون الأخلاقي لا يطيع غير نفسه، ولا يأمر غير نفسه، فإنه شكل محض، والآمر الأخلاقي لا يمكن أن يكون مطلقاً وقطعياً إلا لأنه يتعلق بالشكل فحسب. وقواعد الفعل يجب أن تتحدد بشكل التشريع الكلي وحده.

---

(١) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ص ٤٢٥، طبعة الأكاديمية جـ ٤.

٣

الارادة الخيّرة

« من كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وخارج العالم بعامة ، ليس ثم ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود ، اللهم إلاّ **الإرادة الخيرة** »[(١)] .

بهذه الجملة الرائعة بدأ كنت القسم الأول من كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » . وهو يقصد منها أن **الارادة الخيِّرة** هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته ، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط . وبعبارة أوضح نقول إن الارادة الخيرة يجب أن تكون خيّرة في كل الظروف ، ومهما كانت الأحوال . فينبغي أن تكون كذلك دائماً . بمعنى أنها لا تكون خيرة في ظرف ، غير خيّرة في آخر ؛ ولا تكون خيّرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى . وبالجملة فإن خيرها لا يتوقف على أي شرط أو ظرف أو رغبة أو غاية . وهي إذن خير مطلق وغير مشروط أبداً ؛ خير في ذاتها ، لا بالنسبة إلى أي شيء آخــــر .

صحيح أن « الذكاء » وملكة إدراك المشابه بين الأشياء ، والقدرة على

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » مؤلفات كنت ، جـ ٤ ، ص ٣٩٣ = ترجمة دلبوس الفرنسية ص ٨٧ ، باريس سنة ١٩٠٧ .

تمييز الحكم ، وسائر مواهب النفس ، أياً كان الاسم الذي نطلقها عليها ، أو الشجاعة ، أو العزم ، أو المثابرة في النوايا ، بوصفها صفات للمزاج — أمور خيرة ومرغوب فيها من عدة نواح . لكن هذه المواهب الطبيعية يمكن أن تصبح في غاية الشر والسوء إذا لم تكن خيِّرةً الإرادة التي عليها أن تستعملها ، والتي تسمى استعداداتها لهذا السبب **خُلُقاً** . والأمر كذلك بالنسبة إلى **مواهب البَخْت** . فالسلطة ، واليسار ، والجاه ، بل والصحة نفسها والرخاء الكامل والرضا بالحال ، وهو ما يسمى **بالسعادة** — تولّد ثقة بالنفس كثيراً ما تتحوّل إلى ادّعاء وغرور ، متى لم تكن هناك إرادة خيّرة لتقويم اعتدال الأثر الذي لهذه المزايا في النفس وتوجيهه نحو غايات كلية ، وفي الوقت نفسه تقويم مبدأ الفعل ؛ هذا فضلاً عن أن المشاهد العاقل النزيه لا يمكن أبداً أن يرضى حين يشاهد أن كل النجاح يحالف دائماً كائناً لا يتحلى بأية سمة من سمات الارادة الخيرة الطاهرة ؛ وهكذا يبدو أن الإرادة الخيّرة تكوّن الشرط الضروري حتى لما يجعلنا خليقين بأن نكون سعداء » [1] .

ذلك أن ما يكوّن الارادة الخيرة ليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف أو ذاك ولا النجاح في أداء هذا الفعل أو ذاك ، وإنما الارادة نفسها ، أي أن تستمد الارادة قيمتها لا من نتيجة الفعل ، بل من انجاز الفعل والمبدأ الذي ألهم هذا الفعل . ففضيلتها ليست في النجاح ، كما أن الإخفاق الفعلي لا يغض من شأنها ، لأنها أسمى من كل ما عسى أن تبلغه من نجاح في الواقع . وإذن فلا ينبغي الحكم عليها بحسب فائدة أو عدم فائدة ما تقوم به من أفعال .

ولا يقصد كنت بهذا أن يفصل بين النيّة وبين الأفعال التي تعبّر عنها في الواقع ، بل هو يحرص على التنبيه على أنه ينبغي ألا نخلط بين الإرادة الخيرة وبين مجرد الرغبة أو الاشتهاء دون اتخاذ الوسائل التي تحت تصرف الإنسان .

(١) الكتاب نفسه ج ٤ ، ص ٣٩٣ = ص ٨٧ — ٨٨ من ترجمة دلبوس الفرنسية ط ١ باريس ١٩٠٧ .

وحينما ينكر كنت على الأمور التي أوردناها أن تكون خيريتها مطلقة ، فذلك لأنها خيرة أحياناً ، وغير خيِّرة أحياناً أخرى ، على خلاف الإرادة الخيرة التي يجب أن تكون خيّرة في جميع الأحوال . فإن هذه الخيرات إذا صحبتها إرادة شريرة تحولت إلى شرور ، ليس فقط لأنها تنتج نتائج سيئة ، بل ولأنها هي نفسها مصدر لشرور أخرى هي تشارك كأجزاء فيها . فإن برود القاتل المحترف والفاتك المعتاد لا يجعله أشد خطورة فقط ، بل يجعله مباشرة أبشع في نظرنا مما لو لم يتصف بهذا البرود [1] .

لكن الارادة الخيرة التي لا تقوّم بالمنفعة ولا بالسعادة وما أشبه ذلك — ما هي إذن ؟ أفليس في هذا مفارقة غريبة ؟

لهذا كان على كنت أن يخضع فكرته هذه عن الإرادة الخيرة إلى امتحان عكسي . يقول : « ومع ذلك فإن في هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البحتة ، وفي هذه الطريقة لتقريرها دون أن يدخل في الحساب أية منفعة — أمراً غريباً لدرجة أنه على الرغم من الاتفاق التام الموجود بينها وبين العقل المشترك ، فإن ثمّ شكاً يحيك في النفس : فلربما ليس ثم في هذا غير وهم عالٍ ، ولربما كان ذلك فهماً خاطئاً للنية التي بها فوّضت الطبيعة للعقل حكم إرادتنا . لهذا فإننا من وجهة النظر هذه سنخضع هذه الفكرة للامتحان .

« في التركيب الطبيعي للكائن العضوي ، أي الكائن المهيأ للحياة ، نحن نضع من حيث المبدأ أنه لا يوجد عضو قيّض لغاية معيّنة وليس في الوقت نفسه أصلح ما يُسِّر لتحقيق هذه الغاية . فإذا كانت الطبيعة — بالنسبة إلى الكائن المزوّد بعقل وإرادة — قد جعلت من المحافظة على بقائه ، ومن سعادته ، بعامة ، غرضاً خاصاً ، فإنها ستكون قد أخطأت التقدير باختيارها لعقل المخلوقات كمنفّذ لغرضها . لأن كل الأفعال التي يجب على هذا الكائن القيام

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٩٤ = ٨٩ في الترجمة الفرنسية المذكورة .

بها لهذا الغرض ، وكذلك القاعدة الكاملة لسلوكها ، كانت ستكون أدق في الانجاز بواسطة الغريزة ، وكانت هذه الغاية ستحقق على هذا النحو خيراً مما يستطيع العقل ذلك ؛ وإذا كان مثل هذا الكائن سيُمنح العقل كنعمة وفضل، فإنه ما كان ينبغي أن يفيده إلاّ من أجل إجراء تأملات في الاستعدادات الطيبة بطبيعته ، ابتغاء الاعجاب بها، والاستمتاع والرضا بها وشكر العلة واهبة النعم، لا من أجل أن يُخْضع لهذا التوجيه الضعيف الخادع ملكته في الاشتهاء والانشغال المرتبك بتحقيق أغراض الطبيعة ؛ وبالجملة ، فإن الطبيعة كانت ستكون قد منعت من أن ينشغل **بالاستعمال العملي** ، ومن أن يدّعي — بنوره الكليل — تصور خُطة السعادة والوسائل المؤدية إلى تحقيقها ؛ وكانت الطبيعة ستأخذ على عاتقها اختيار ليس فقط الغايات ، بل وأيضاً الوسائل نفسها ؛ وبتبصر حكيم كانت ستكلها كلها إلى الغريزة فحسب [1] » .

والفكرة التي يوردها كنت في هذه الفقرة خلاصتها أنه لو كانت الطبيعة تهدف إلى سعادة الانسان ، لكانت اختارت لتحقيق ذلك أن تزوده بالعضو الكفيل بأداء ذلك على أيسر وأحسن وجه . والعقل ليس هو ذلك العضو ، بل الغريزة أقدر على الوفاء بذلك من العقل . فإذا كانت قد أودعت العقل في الإنسان ، وجعلته أداة تحقيق غرضها ، وهو غير قادر على توفير مطالب السعادة فمعنى هذا أن الطبيعة لم تهدف إلى سعادة الإنسان . وكنت قد وقع هنا تحت تأثير روسو من جهة ، وتأثير المسيحية من جهة أخرى ، فذهب إلى أن العقل لا يؤدي دوره إلاّ بمعارضة الغرائز الطبيعية ومضادة السعادة التي توفرها الغريزة . ولهذا فإن مهمة العقل هي تحقيق الحق والأخلاق المحضة ، وليس إرضاء ميول الإنسان وغرائزه . وهو في هذا يعارض أيضاً نزعة التنوير التي

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص ٩٠ — ٩١ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

أكّد أصحابها أن سيطرة العقل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق أكبر سعادة للإنسان .

إن العقل إذا سعى إلى الاشتغال بحاجياتنا ، فإنه يعجز عن إشباعها ، بل يزيد في تفاقم أمرها . وكلما أوغل في تثقيف ذاته ، قــل شعوره بالرضا بمتع الحياة . فإنك إن سألت الناس الذين سعوا للذة في مختلف مرافق الحياة ، حتى في أشدها ترفاً وذلك في العلوم والفنون – فستجدهم يقرّون بأن سرورهم كان خادعاً ، ولا يتناسب مع الجهود التي بذلوها ، إلى حد أنهم يفضي بهم الأمر إلى كراهية العقل Misologie . وليس هذا عن سوء مزاج ، وجحود لكرم الخالق الذي يحكم العالم ؛ بل هو دليل على الثنائية بين السعادة التي تنشدها ميولنا ، وبين العقل الذي لا يمكن أن يكون عملياً إلاّ من أجل غاية أخرى مختلفة تمامــاً .

فماذا عسى أن تكون مهمة العقل إذن ، اللهم إلا ايجاد إرادة خيّرة لا تسعى إلى اشباع الميول ، وإنما تكون خيرة في ذاتها وبذاتها فحسب .

لكن إذا كانت الارادة الخيرة هي الخير الأسمى ، فليس معنى هذا أنها الخير الوحيد[1] ، أو أنها الخير كله . فليس بصحيح إذن أن كنت يحط من شأن السعادة ، إنما هو يجعلها من ضمن سائر الخيرات ، وليست الخير الأسمى أو الخير كله . والعقل يلعب دوراً ضرورياً في تحقيق السعادة ، وذلك بإرشادنا إلى وسائل تحقيقها . ولكن مهمته الكبرى هي السعي إلى الخير الأسمى ، وهو غير مشروط بالشهوات والحاجات ، وبهذا يؤدي غايته ، وإن لم يؤدّ إلى تحقيق السعادة . وهذا الخير غير المشروط هو الإرادة الخيّرة .

وإذن « فمهمة العقل الحقيقية هي ايجاد ارادة خيّرة ، لا بوصفها وسيلة من أجل غاية أخرى ، بل خيّرة في ذاتها : ولهذا السبب كان وجود العقل

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ، مؤلفاته طبعة الأكاديمية ج ٤ ص ٣٩٦ = ص ٩٣ من الترجمة الفرنسية .

ضرورياً ضرورة مطلقة ، ما دامت الطبيعة في كل مكان وهي بسبيل توزيع خواصّها ، قد سلكت وفقاً لغايات . وقد يمكن ألا تكون هذه الإرادة هي الخير الوحيد ، هي الخير كله ؛ لكنها مع ذلك وبالضرورة هي الخير الأسمى ، وهي الشرط لكل خير آخر ، بل وكل تطلع للسعادة »[١] .

« ولهذا يجب تنمية فكرة الإرادة الجليلة تماماً في ذاتها ، الإرادة الخيرة في ذاتها بغض النظر عن كل غرض لاحق »[٢] .

---

(١) الكتاب نفسه ، الموضع نفسه .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧ = ص ٩٤ من الترجمة الفرنسية .

٤

الواجـــب

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الخيرة يستعين كنت بفكرة **الواجب** . ذلك لأن الارادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة . لكن لا يقصد من ذلك أن الارادة الخيرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب ، بل بالعكس ؛ لأن الارادة الخيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب ، لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول والرغبات . إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها ، وتتجلى في الأفعال الخيرة ، دون أن تكون في حاجة إلى قدع الميول الطبيعية . ولايضاح هذا المعنى أكثر نقول إن الله ذو إرادة خيرة ، ولكن من غير المعقول أن نقول إنه يفعل الخير أداءً لواجب ومن هنا علينا أن نعتبر الفارق بين الله ، والانسان : فإرادة الله الخيرة لا تفعل أداء لواجب ، لأنه لا شيء يقهرها ؛ أما الانسان فإرادته الخيرة ليست كاملة ، لأنها تفعل في ظروف تحدّ من فعّاليتها ؛ ولهذا كانت إرادته الخيرة تعمل أداءً لواجب ، لأنها ليست إرادة خيرة كاملة .

ولهذا ينتهي كنت إلى القول بأن الإرادة (الانسانية) الخيرة هي تلك التي تفعل وفقاً للواجب .

لكن ما هو الواجب ؟ وكيف نتعرّفه في الأفعال ؟ وأي الأفعال خليق بأن ينعت بهذا الوصف ؟

إن ثم شكوكاً كثيرة وغموضاً حول هذه الأسئلة . وعلينا أن نبددها قبل الشروع في التحديد الايجابي لمعنى الواجب :

١ — فيلاحظ أولاً أن ثمّ أفعالاً يبدو أنها تتفق مع الواجبات ، ولكنها لم تؤدّ عن واجب ، إنما أداها مؤديها عن مصلحة أو منفعة . فالتاجر الذي يعامل كل زبائنه بأمانة ليس بالضرورة فاعلاً لذلك عن واجب ، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك ، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة ، مما يولّد فيهم الثقة فيه وبالتالي يدعو إلى الإقبال على الشراء منه . فلم يكن الدافع إلى الأمانة إذن هو الفضيلة والواجب الأخلاقي ، بل المنفعة المادية التجارية . وإنما يكون سلوكه هذا جديراً بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجب ، إذا كان الدافع إليه هو هذه الأمور أعني الواجب والفضيلة ، بغض النظر عما ينجم عن ذلك من رواج لتجارته أو عدم رواج .

ولكن تمييز كلا النوعين سهل .

٢ — لكنه يكون أصعب حينما تكون الأفعال قابلة لأن تؤدى عن واجب وعن ميل مباشر . فمن واجبي مثلاً المحافظة على حياتي وتحقيق سعادتي . ولكني بطبعي أتعلق بالحياة ، وبطبعي أسعى أن أكون سعيداً . فكيف نحدد طابع الواجب في مثل هذا ؟ لا بد أن نفترض أحوالاً يعتور فيها حب الحياة والرغبة في السعادة ظروف معاكسة تجعلهما ينقلبان إلى عكسيهما . فالانسان الذي تنتابه أقسى الآلام إلى درجة أنه يطلب الموت ومع ذلك يحافظ على الحياة — هذا الانسان يمكن أن يعد سلوكه هذا سلوكاً أخلاقياً ؛ ومثل هذا يقال عن الانسان الذي تضعضعت صحته بحيث لم يعد له أمل في السعادة ، ومع ذلك يضحي بالمتع الحاضرة في سبيل صحّة مشكوك في صلاحها . ومن واجب الانسان أن يكون محسناً ، ومن النفوس من تود أن تشيع السرور حولها دون أن

يكون ذلك بدافع المنفعة أو الغرور ، بل يفرحون بسعادة الآخرين كما يفرحون بسعادة أنفسهم . لكن إذا لم ينشأ هذا إلاّ عن عاطفة طبيعية بالمشاركة الوجدانية والتعاطف ، فإنه لا يعد عملاً أخلاقياً ، كما أن الطموح الذي قد يتفق أحياناً مع المصلحة العامة ، لا يعد عملاً أخلاقياً . لكن الشخص الذي يتغلب على جمود مشاعره ابتغاء أن يفعل الخير للآخرين إنما يسلك مسلكاً ذا قيمة أخلاقية [١] .

« وهكذا من غير شك ينبغي أن تفهم المواضع في الكتاب المقدس التي يؤمر فيها الانسان بأن يحب قريبه ، حتى لو كان عدوّه . لأن الحب ، بوصفه ميلاً ، لا يمكن أن يأتي بالأمر ؛ لكن صنع الخير عن واجب ، دون أن يكون ثم ميل يدفع إليه ؛ بل وحين توجد كراهية طبيعية لا يمكن التغلب عليها تتعارض وإياه ، هذا حب عملي ، وليس مَرَضياً [٢] ، يقوم في الإرادة ، لا في ميل الحساسية ، في مبادىء الفعل ، لا في التعاطف المرقّق . وهذا الحب هو وحده الذي يمكن الأمر به » [٣] .

وهكذا يتبين لنا أن الارادة لا تفعل عن واجب إلاّ حين تكون في صراع مع الميول الطبيعية للإنسان . ومن هنا وصفت أخلاق كنت بالتشدّد rigorisme لأنها لا تحبذ العواطف التلقائية والسرور بالحياة ، ولأنها تفرض نوعاً من القسوة والزهادة في أداء الواجب . ولهذا السبب هاجمها معاصروه . فكيرنر [٤] Körner رأى في هذا التشبيه ملامح رجل الشمال بقسوته وتشدده وبروده .

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » . مؤلفات كنت ، جـ ٤ ص ٢٤٥ – ٢٤٧ = ص ٩٥ – ٩٨ من الترجمة الفرنسية .

(٢) يقصد كنت بالمرضي : ما يتوقف على الجانب السلبي في طبيعتنا ، أي على حساسيتنا ؛ ويقصد بالعملي ما يتوقف على حرية نشاط العقل .

(٣) « تأسيس » ... مؤلفات كنت ، جـ ٤ ص ٢٤٨ – ٩٨ = ٩٩ ترجمة فرنسية .

(٤) في رسالة إلى شلر بتاريخ ٩٣/٥/٣١ .

ولشتنبرج [1] Lichtenberg ردّ هـــذه القساوة وذلك التشدد إلى سنّ كنت المتقدمة « حيث تفقد الوجدانات والآراء قوّتها » . وتحدث شلر Schiller في رسالة إلى جيته Goethe بتاريخ ١٧٩٨/١٢/٢١ عن الطابع الأسيان في فلسفة كنت العملية ، ونعى على كنت أنه لم يستطع التغلب على انطباعات الشباب الحزينة . يقول شلر في تلك الرسالة : « لقد بقي في كنت شيء يذكّر — كما بالنسبة إلى لوثر — بالراهب ، الراهب الذي وإن فتح أبواب ديره ، فإنه لم يستطع مع ذلك أن يمحو تماماً آثار إقامته فيه » . وقد اشتهرت المقطوعة الساخرة التي نظمها شلر تهكماً من أخلاق كنت ، وهي :

« **وخز الضمير** : إني أحترم أصدقائي عن طيب خاطر ، لكني أصنع ذلك عن ميل ، ويا أسفاه ! ولهذا يعذبني هذا الخاطر كثيراً وهو أنني لست فاضلاً .

القرار : لا نصيحة هناك غير أن عليك أن تسعى لازدراء ذلك ، وأن تفعل عن كراهية ما يأمرك به الضمير » [2] .

وقد لقيت هذه المقطوعة الساخرة رواجاً هائلاً حتى كانت على لسان كل من كان يهاجم التشدد في الأخلاق التي دعا إليها كنت . ولكنها كما لاحظ پيتون [3] : « شعر رديء ونقد أردأ » . والتفسير الشائع لأخلاق كنت وفقاً لهذا الاتجاه يمكن أن يحدد بطريقة أدق على النحو التالي :

---

(١) Bemerkungen vermischten Inhalts,

(٢) Gewissensskrupel

Gern dien' Ich den Freunden doch thue' Ich es leider mit Neigung.
Und so wumt es mir oft, dass Ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten.
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

١ — الفعل لا تكون له قيمة أخلاقية إذا وجد فيه ميل إلى انجازه ، أو إذا نتجت لذة عن اشباع هذا الميل ؛

٢ — الفعل لا تكون له قيمة أخلاقية إذا نجم أي إشباع عن الشعور بأداء ما على المرء من واجب.

وكلا الأمرين متميز عن الآخر تماماً، وإن خُلِط بينهما أحياناً. وكلاهما غير معقول في ذاته وخطأ إن اعتبر تفسيراً لما ذهب إليه كنت. ومن الممكن ملء مجلد كامل باقتباسات [١] تبين كيف أن مثل هذه التفسيرات بعيدة جداً عن مذهب كنت. وعلينا أن نجتزىء ها هنا بتقرير ما يراه كنت في هذه الأمور... إن كنت يرى أن الفعل — لكيما تكون له قيمة أخلاقية — فعليه ليس فقط أن يتفق مع الواجب، بل ويجب أيضاً أن يُفْعَل من أجل الواجب. وفي تقريره لهذا يقرر أيضاً أن الفعل الذي ينجز بحسب الميل فقط — أو عن دافع مثل الرغبة في السعادة — فليس له قيمة أخلاقية. وليس في هذا أية مفارقة أو غرابة. فمن الذي يستطيع أن يدعي أن الفعل يجب أن يكون خيراً ، أو يجب أن يكون واجباً ، لمجرد أن لدينا ميلاً إليه ؟ وكنت في سبيل تقرير مذهبه يسلك طريق العزل. إنه ينظر إلى الأفعال التي تم عن ميل فقط **بدون** دافع من الواجب ويقول عنها إنها خالية من القيمة الأخلاقية. كذلك ينظر في الأفعال التي تنجز فقط من أجل الواجب **بدون** أي ميل ، ويقول إن لها قيمة أخلاقية.

---

(١) أورد مجموعة منها شريدر في مقال بعنوان : « بعض التفسيرات الخاطئة الشائعة لأخلاق كنت » ، المجلة الفلسفية **The Philosophical Rev.** يوليو سنة ١٩٤٠ .

ويراجع في موضوع التشدد الأخلاقي عند كنت الأبحاث التالية :

a) H. Schwarz : « Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik », in **Kant-Studien, II**, S. 500 ff.;

b) K. Vorländer : « Ethuscher Rigorismus und Sittliche Schönheit », in **Philos - Monats - hefte** XXX, S. 225 ff.; 371 ff.; 534 ff.

ولكن استخدام هذه الطريقة في العزل ليس معناه أبداً تقرير أنه حيثما وجد ميل وكذلك إرادة لفعل الواجب ، فلا يمكن أن تكون ثمة قيمة أخلاقية في الفعل . وإنما يعني فقط (أولاً) أن الفعل يكون خيراً بمقدار ما ينبثق عن إرادة الفعل الواجب ، و (ثانياً) أننا لا نستطيع أن نؤكد أن فعلاً ما خير إلاّ بالقدر الذي به نعتقد أن إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لانتاج الفعل دون سَنَد من أي ميل ؛ و (ثالثاً) أن مثل هذا الاعتقاد غير راسخ إلاّ في حالة الخلو من الميل المباشر لانجاز الفعل .

فالقضية الأخلاقية الأولى هي أن الفعل ، كي تكون له قيمة أخلاقية ، يجب ليس فقط أن يكون متفقاً مع الواجب ، بل وأيضاً أن يتم عن شعور بأنه واجـــب .

القاعدة الأخلاقية

والقضية الأخلاقية الثانية تقول إن « الفعل الذي يتم عن شعور بالواجب إنما يستمد قيمته الأخلاقية **لا من الغرض** الذي ينبغي بلوغه عن طريقه ، بل يستمدها من القاعدة Maxime التي يتقرر بمقتضاها ، إنه لا يتوقف إذن على حقيقة موضوع الفعل ، بل يتوقف فقط على **مبدأ الارادة** الذي وفقاً له يتم الفعل دون اعتبار لأيّ موضوع من موضوعات ملكة الرغبة »[١] .

ومعنى هذا أن الفعل الذي يتم عن واجب لا يمكن أن يتحدد بحسب موضوعاته ، لأن حقيقة هذه الموضوعات لا تشهد إلا على التطابق الظاهري مع الواجب ، ولهذا يجب أن يتحدد تبعاً للقاعدة التي وفقاً لها تنجزه الإرادة .

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ج ٤ ص ٤٠٠ = ترجمة فرنسية ص ٩٩ .

والقاعدة Maxime نوع من المبدأ ؛ والمبدأ قضية عامة كلية تندرج تحتها قضايا أخرى تقوم على أساسه . ولهذا تسمى أيضاً « قضية أساسية » Grundsatz والمبدأ يقوم في طبيعة العقل نفسها ؛ ولهذا يكون مطلقاً .

ويرى كنت أن الفعل الانساني يتميز عن سلوك الحيوان بكون الانسان يفعل وفقاً لمبادىء . يقول : « كل ما في الطبيعة يعمل وفقاً للقوانين . والكائن العاقل هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً **لفكرته عن القوانين** ، أي وفقاً لمبادىء »[1] . والمبادىء العملية ، وهي المستخدمة في الأخلاق ، هي قضايا كلية ؛ وهي القاعدة في أفعالنا . إنها المبادىء التي بمقتضاها نفعل . ويسميها كنت باسم « **المبادىء الذاتية** » ، لأنها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الذات أو الفاعل ، بوصفها المبادىء التي اختار أن يفعل بمقتضاها . وفي مقابلها تقوم **المبادىء الموضوعية** ، وهي المبادىء التي بمقتضاها يفعل الفاعل إذا كان مسيطراً على وجداناته سيطرة تامة[2] .

والقاعدة Maxime هي المبدأ الذاتي . وهي إذن تختلف عن المبدأ الموضوعي من حيث كونها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الفاعل المفرد ، لا بالنسبة إلى كل الفاعلين العقلاء ، وتختلف أيضاً عن الدافع من حيث كونها أعم من الدافع ؛ ولهذا سميت مبدأ . والحيوان يمكن أن يقال إن له في سلوكه دوافع ؛ أما الانسان فيقال إن له قاعدة . فالحيوان يأكل أو يشرب بدافع الجوع أو العطش ، اما الإنسان العاقل في أفعاله العقلية فيتبع قواعد ، أي مبادىء عامة . فمثلاً إذا انتحرت لأن في حياتي من الآلام أكثر بكثير مما فيها من اللذة ؛ فإنما أفعل ذلك وفقاً للقاعدة وهي : « إذا كان في الحياة من الآلام أكثر مما فيها من اللذات ؛ فإني سأنتحر »[3] — وذلك بناء على قاعدة عامة أطبقها في هذا

---

(١) الكتاب نفسه ، مجموع مؤلفات كنت جـ ٤ ص ٤١٢ .
(٢) الكتاب نفسه ، جـ ٤ ص ٤٠٠ = ص ١٠١ تعليق ، الترجمة الفرنسية .
(٣) « تأسيس .. » ص ٤٢٢ .

الموقف الجزئي . فالقاعدة هي المبدأ الذي يحدد فعلي ، لكنها ليست مثل المبدأ الموضوعي صادقة بالنسبة إلى شخص آخر ؛ ويمكن أن تكون خيراً أو شراً .

إن الانسان يعرف ماذا يفعل ، وليست أفعاله مجرد انعكاسات أو استجابات تلقائية لدوافع كما هي الحال في الحيوان .

والقواعد إما أن تقوم على أساس ميول حسّية ، ويسميها كنت : قواعد بعدية أو تجريبية ، وتقوم على تجربة الرغبات ؛ — أو لا تقوم على ميول حسّية ، ويسميها : قواعد قبلية ، بمعنى أنها لا تتوقف على تجربة الرغبات أو الشهوات . والأولى تسمى أيضاً قواعد **مادية** ؛ لأنها تشير إلى الأغراض التي يستهدف الفعل تحقيقها ، وهذه الأغراض هي مادة القاعدة . والثانية تسمى قواعد **صورية** ، إذ هي لا تشير إلى أغراض مرغوب فيها .

ومن يفعل أداء للواجب يفعل وفقاً لقاعدة صورية ؛ لا مادية ؛ إنه لا يفعل ابتغاء تحصيل نتائج معيّنة ، بل امتثالاً للواجب أياً كانت النتائج .

الفعل احتراماً للقانون

« والقضية الثالثة ، وهي ناتجة عن القضيتين السابقتين ، أعبر عنها هكذا : **الواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراماً للقانون** »[١] .

وهنا نلقى صعوبة في فهم معنى كلمة Achtung التي ترجمناها بالاحترام ؛ ويترجمها دلبوس بالكلمة الفرنسية respect ، ويترجمها المترجمون الانجليز بعامة بالكلمة : respect ، لكن ادورد كيرد[٢]

---

(١) « تأسيس .... ص ٤٠٠ = ص ١٠٠ ترجمة فرنسية .

(٢) Edward Caird : The Critical Philosophy of Kant.

وبتون [1] يترجمانها بكلمة reverence على أساس أن كنت نفسه يترجمها إلى اللاتينية بالكلمة reverentia ويميز هذه من كلمة Respekt الألمانية لأنها تنطوي على معنى الخوف [2] ، وفي هذه الحالة تترجم إلى العربيـــة بالإجلال . ومصدر هذا الخلاف هو أن « الاحترام » انفعال عاطفي ، وكنت بحسب الفهم المعتاد لمذهبه الأخلاقي ، يستبعد الانفعال . فكيف يقول إذن باحترام للقانون ؟ !

وهذا الشعور بالاحترام – كما يشرح بيتون (ص ٦٤) فريد في نوعه . إنه لا يتعلق بموضوع حسّي ولا يرتبط بارضاء ميولنا الطبيعية . وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعة لقانون ، دون أي تدخل من موضوع أو اعتبار حسّي . وهذا الخضوع ينطوي على شعور بالتواضع من ناحية ، وبالسمو من ناحية أخرى ، لأن القانون الأخلاقي يردع ميولي ويقدع غروري ، فأشعر بالتواضع ؛ وفي مقابل ذلك أشعر بالسموّ لكوني أدرك أن قدعي ميولي صادر عن ذاتي الحرّة ، لا عن قهر خارجي .

ويرى كنت أن المرء لا يشعر بالاحترام للميول في نفسي أو في الآخرين ، بل أشعر بالاحترام فقط بالنسبة إلى ما يحدد إرادتي ولا يخدم ميولي أو لا يجعلها تتحكم في اختياري .

ويقرر نفس المعنى في « نقد العقل العملي » فيقول : « من الأمور البالغة الأهمية أن نراعي (نحترم) بكل دقة في كل الأحكام الأخلاقية المبدأ الذاتي لكل القواعد ، حتى تقوم أخلاقية الفعل في ضرورة صدورها عن الواجب وعن احترام (مراعاة) القانون ، لا عن الحب والميل إليه » . وفي موضع آخر يقول إن الاتفاق الموضوعي مع القانون ، والاحترام الذاتي للقانون : هذان

---

(١) H.J. Paton : **Categorical Imperative**, p. 63. London, [1946].

(٢) Kant : **Metaphysik der Sitten, Tugendlehre**, Einl. XII, 402.

أمران مستقران في معنى الواجب [1] .

ويحدد كنت موقفه بالنسبة إلى هذه القضية بوضوح فيقول : « صحيح أن من الممكن أن يكون لديّ ميل إلى الموضوع الذي تصورته ناتجاً عن الفعل الذي أنتوي أداءه ، لكن لن يكون عندي احترام له أبداً ، لأنه مجرد ناتج ، وليس نشاطاً للإرادة . كذلك لا يمكن أن يكون عندي احترام لميل بوجه عام ، سواء كان ميلي أنا ، أو ميل الآخرين ، وقصارى ما أستطيعه هو أن أحبّذه في الحالة الأولى ، وأن أذهب أحياناً إلى حدّ حبّه في الحالة الثانية ، أي عدّه ملائماً لمصلحتي الخاصّة . وفقط ما يرتبط بارادتي وحدها بوصفها مبدأً لا ناتجاً أبداً ، وما لا يخدم ميلي ، بل يسيطر عليه ، وما يمنع على الأقل من أن نحسب حسابه في التصميم ؛ وتبعاً لذلك : القانون لذاته ، هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام ، وبالتالي ، لأن يكون أمراً ، فإن كان على الفعل المنجز عن الواجب أن يستبعد تماماً تأثير الميل ومعه كل موضوع للإرادة ، فلا يبقى للإرادة ما يحددها موضوعياً ، اللهم إلا القانون ؛ وبالتالي : قاعدة إطاعة هذا القانون ، حتى لو تم ذلك ضد كل ميولي .

« وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل لا تقوم في الناتج الذي ننتظره منه ، ولا في أي مبدأ للفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذا الناتج المنتظر ، لأن كل هذه النواتج (الرضا عن حال النفس ، بل والاسهام في سعادة الغير) يمكن أن تنتجها علل أخرى ، ولم يكن ثمّ حاجة إذن إلى إرادة كائن عاقل . ومع ذلك فإنه في هذه الارادة وحدها يمكن أن نعثر على الخير الأسمى ، الخير غير المشروط . ولهذا فإن **تصور القانون** في ذاته ، وهو **أمر من المؤكد أنه لا يوجد إلاّ في كائن عاقل** ، وجعل هذا التصور مبدأً محدّداً للإرادة ، لا ناتجاً منتظراً ؛ هذا وحده هو الذي يمكن أن يكوّن هذا الخير الممتاز الذي نصفه بأنه أخلاقي ، وهو حاضر فعلاً في الشخص الذي يفعل وفقاً لهذه الفكرة ،

---

(١) « نقد العقل العملي » ؛ مجموع مؤلفات كنت ، طبعة الأكاديمية جـ ٥ ص ٨١ .

ولكن لا محل لانتظاره من ناتج الفعل فحسب »[1] .

ويعلق على هذا الموضع بتعليقة مهمة يقول فيها : « وقد يُعترض عليَّ بأنني ، تحت لفظ : **احترام** لا أفعل غير أن ألوذ بشعور غامض ، بدلاً من إلقاء الضوء على المسألة بواسطة تصور للعقل ، لكن على الرغم من أن الاحترام عاطفة : فإنها ليست عاطفة متلقاة بالتأثير ؛ بل على العكس هو **شعور ناتج تلقائياً** بواسطة تصور من العقل ، وبالتالي متميز نوعياً من كل المشاعر (العواطف) التي من النوع الأول ، والتي ترجع إلى الميل أو الخوف . وما أقرّ مباشرةً بأنه قانون بالنسبة إليّ ، أقر به مع شعور **بالاحترام** يعبّر فقط عن شعوري بخضوع إرادتي للقانون ، دون توسط تأثيرات أخرى على الحساسية . فالتحدد المباشر للإرادة بواسطة القانون ، والشعور الذي لدي عن ذلك ، هو ما يسمى بالاحترام ، حتى إن الاحترام يجب أن يعد **ناتجاً** (أثراً) عن القانون في الشخص ، **لا علة** للقانون . والحق أن الاحترام هو امتثال قيمة تضرّ بالحب الذاتي . وتبعاً لذلك فإنه شيء لا يعد موضوعاً للميل ، ولا موضوعاً للخوف ، وإن كان فيه مشابه من كليهما . **فموضوع** الاحترام هو إذن القانون فحسب ، القانون الذي نفرضه على **أنفسنا** ، ولكنه مع ذلك ضروريٌّ في ذاته . ونحن خاضعون له من حيث هو قانون ، دون أن نستشير حبّنا لذواتنا ؛ ومن حيث اننا نحن الذين فرضناه على أنفسنا ، فإنه ناتج لإرادتنا ، ومن الناحية الأولى فإن له شبهاً بالخوف ؛ ومن الناحية الثانية ، فإن له شبهاً بالميل . وكل احترام لشخص ما هو ليس في الحق إلاّ احترام للقانون (قانون الأمانة ، الخ) الذي يقدم هذا الشخص مثلاً له . وكما أننا نرى من الواجب أن نمدّ في ملكاتنا ، فإننا نرى في الشخص الذي له ملكات مثلّ **نموذج للقانون** (الذي يأمرنا بالتدرب لمحاكاته في ذلك) ، وهذا هو الذي يكوّن احترامنا . وكل ما نطلق عليه اسم : **المصلحة** الأخلاقية يقوم فقط في **احترام** القانون »[2] .

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ترجمة فرنسية ص ١٠١ – ١٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه = ترجمة فرنسية ص ١٠٢ تعليق .

القانـــون

وهنا يتساءل كنت : ما هو هذا **القانون** الذي يجب علينا احترامه ؟

إن الصفة المميزة الجوهرية لأيّ قانون هي أنه كلي ، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء ، فأي قانون طبيعي يجب أن يصدق في جميع الأحوال التي يتعلق بها ، دون استثناء . فلو قلنا إن من قوانين الطبيعة أن لكل معلول علة ؛ فيجب ألا نستثني شيئاً أو حادثاً من الخضوع لهذا القانون .

وبالمثل القانون الأخلاقي ، أو قانون الحرية ، وهو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله . فإن كان هذا قانوناً ، فيجب ألا يكون له استثناء مهما تكن الظروف ؛ كما أنه لا يمكن أن يكون صادقاً بالنسبة إلى أناس دون أناس ، بل يجب أن يصدق على الجميع على السواء .

خذ مثلاً : **الواجب** . إنه ليس واجباً عليّ فقط دون غيري ؛ وليس واجباً في ظرف ، دون ظرف آخر ، ولا يحتمل أيّ استثناء لمصلحة هذا أو ذاك .

والأخلاق يجب أن تتألف من قوانين صادقة بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة على السواء .

ويضرب كنت على ذلك مثلاً بالوعد . هل لو وقعت في مأزق ؛ لا يحق لي أن أعد بشيء مع نية عدم الوفاء به ؟ إنني لو فعلت ذلك انقاذاً لنفسي من ورطة حالية ، فلربما أدى ذلك في المستقبل إلى تعرّضي لمضار ومخاطر أشدّ ، وذلك لأن إخلالي بوعدي الذي بذلته تخلصاً من مأزق قد ينتزع الثقة مني لدى الناس ، وقد يتسبب عن ذلك كثير من الأضرار التي تفوق ما كنت فيه من ورطة بآلاف المرات .

فلكي نجيب عن ذلك السؤال ، ما علينا إلاّ أن نفترض صيرورة هذا التصرف قانوناً كلياً ، صادقاً بالنسبة إلى نفسي ، وبالنسبة إلى غيري . « فهل أستطيع أن أقول لنفسي : في وسع كل إنسان أن يعد وعداً زائفاً ؛ إذا وجد في مأزق ، ولا وسيلة لديه للخروج منه ؟ هنالك سأدرك أنني إذا أمكنني أن أريد الكذب ، فلا يمكنني أبداً أن أريد قانوناً كلياً يأمر بالكذب ، ذلك لأنه بحسب هذا القانون فإنه لن يكون ثم وعد بالمعنى الصحيح ، إذ سيكون من العبث أن أعلن عن إرادتي فيما يتعلق بأفعالي المقبلة لسائر الناس الذين لن يصدقوا إعلاني هذا ، أو الذين قد يثقون به عن غفلة ، فينتقدونني بنفس ما نقدتهم ؟ ؛ حتى إن قاعدتي ، منذ أن تصبح قانوناً كلياً ، تقضي بنفسها على نفسها بالضرورة »[1] .

وخلاصة هذا المثال هي أنني يجب عليّ ألا أبذل وعداً زائفاً ، لأنني لا أريد أن يتحول ذلك إلى قاعدة كلية وقانون عام . لأنني لو سمحت بذلك ، لتجلى التناقض واضحاً : فإن مبدأ بذل وعد زائف يدمّر فكرة الوعد نفسها ، وهي فكرة تفترض الثقة والأمانة في العلاقات بين الناس بعضهم وبعض .

ولهذا فلا حاجة بالمرء إلى مزيد تدقيق وتعمق لمعرفة ما إذا كان هذا التصرف أو ذاك أخلاقياً ، فما عليه إلا أن يتساءل : هل أريد أن تصبح قاعدتي هذه قانوناً كلياً ؟ فإن لم أرد ذلك ، فينبغي رفض هذه القاعدة . وبهذا المحك يستطيع الانسان أن يفحص كل تصرف وكل قاعدة .

والخلاصة :

ان كنت قد انتقل بنا ، في هذا القسم الأول من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » — من تمجيد الارادة الخيرة « التي تتلألأ من تلقاء نفسها ولذاتها

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ترجمة فرنسية ص ١٠٤ — ١٠٥ .

مثل الجوهرة » ، إلى احترام القانون ، القانون الكلي الصادق بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة . وهكذا انتهى إلى شكلية تامّة ، وقانونية جوفاء لا تحسب حساباً للنتائج العملية ، ولا ترضي الميول والنوازع الطبيعية ، وتأمر بإطاعة القانون الأخلاقي القبلي الكلي بما هو كذلك بغض النظر عن كل ما ينتج عن ذلك من نتائج .

٥

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبيـــة
إلى ميتافيزيقا الأخلاق

آ ــ التجربة لا تفيد في وضع مبادىء الأخلاق

وهذه المبادىء التي توصلنا إليها لم نتوصل إليها بالتجربة ، أعني من استقراء أحوال الأخلاق كما تتجلى عند الناس . بل على العكس : « فلو أننا وجهنا عنايتنا إلى تجربة سلوك الناس ، لرأينا أنفسنا بإزاء شكايات مستمرة و ــ بإقرارنا نحن ــ عادلة ، تتعلق بأنه لا توجد أمثلة أكيدة يمكن ذكرها ، أمثلة على الفعل عن واجب ، أو على أن كثيراً من الأفعال قد تحقق وفقاً لما يأمر به الواجب ، مع بقاء الشك في أنه تحقق عن واجب وكانت له بالتالي قيمة أخلاقية . وهذا هو السبب في أنه وجد في كل الأزمان فلاسفة أنكروا تماماً حقيقة هذه النيّة في الأفعال الانسانية ، ونسبوا كل شيء إلى حب الذات لتفاوت الدرجات ؛ ومع ذلك لم يشكّوا في صحة تصور الأخلاق ؛ بل بالعكس تحدثوا بحزن صادق عن فساد ودَنَس الطبيعة الإنسانية ، التي هي من النبل ــ وفقاً لرأيهم ــ بحيث تضع قاعدة من هذه الفكرة الخليقة بالاحترام ؛ لكنها في الوقت نفسه أعجز من أن تقدر على اتباعها ، غير مستخدمة للعقل الذي ينبغي أن يفيد في اعطائها قانونها إلا ابتغاء الاهتمام بمصلحة ميولها : اما

بعضها، وإما – على أحسن تقدير – كلها، وذلك بالتوفيق بينها على خير وجه ممكن » [1] .

وكنت يشير ها هنا إلى الأخلاقيين الفرنسيين أمثال لاروشفوكو الذين صوّروا النفس الإنسانية بصورة قاتمة تكشف عن فسادها ونفاقها واستحكام الشرّ فيها، بحيث تتمنى الشرّ للغير ولا تفعل الأفعال الفاضلة إلاّ في الظاهر فحسب ورئاء الناس . وقد اقتبس كنت في كتابه عن « الدين »[2] قــولا لأروشفكو La Rochefoucauld : « في محن أعز أصدقائنا كثيراً ما نجد أمراً لا يسخطنا » .

إن ما يمنعنا من استمداد القانون الأخلاقي من التجربة هو أنه يستحيل علينا أن نعثر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق . فالأفعال التي يقوم بها الناس لا يمكن لنا أبداً أن نكشف عن دوافعها ؛ إن كل ما نعرفه عنها هو مظاهرها الخارجية ؛ والأفعال التي نقوم نحن بها من الصعب علينا أيضاً أن نعي دوافعها المستترة وننفذ إلى أعماقها . يقول كنت : « من المستحيل تماماً أن نقرر بالتجربة وبيقين كامل حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادىء أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب » [3] . ولهذا لا يمكن أن نتخذ من التجربة شواهد على مبادىء الأخلاق العالية . « وحتى القديس كما صوره الانجيل لا يمكن أن يتعرّف أنه كذلك إلاّ بشرط أن يقارن بينه وبين مثلنا الأعلى في الكمال الأخلاقي ؛ ولهذا يقول عن نفسه : لماذا تدعونني خيّراً، أنا (الذي تشاهدونه) ؟ لا خيّر (لا نموذج للخير) إلاّ الله وحده (الذي لا ترونه) » [4] .

---

(1) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق »، القسم الثاني مجموع مؤلفات كنت = ١١١ – ١١٢ من الترجمة الفرنسية .

(2) « الدين في حدود العقل فقط » ؛ مجموع مؤلفاته ؛ ج ٦ ص ١٢٧ .

(3) كنت ؛ مجموع مؤلفاته طبعة هارنشتين ج ٤ ص ٢٥٤ – ٢٥٥ .

(4) الكتاب نفسه ج ٤ ص ٢٥٦ – ٢٥٧ = ص ١١٥ – ١١٦ من الترجمة الفرنسية .

ولهذا ينبغي استبعاد المحاكاة من الأخلاق ، وإذا كان للنماذج والأمثلة بعض الفائدة أحياناً ، فما تقوم هذه الفائدة إلا في شيء واحد هو بيان إمكان تحقيق القانون الأخلاقي . فهذه الأمثلة هي مجرد شواهد على إمكان التحقيق ، مما ييسّر للمرء اعتقاد أو الأمل في إمكان تحقيق ما يدعو اليه القانون الأخلاقي إنها مجرد بواعث على التشجيع .

التصورات الأخلاقية لا تستمد إذن من التجربة ، وإلا لتشوهت خصائصها الأصيلة الجوهرية ؛ ولا تتوقف في أصولها ، ولا في معناها ، على الظروف الزمانية والمكانية . ولهذا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامة ، لا قوانين الطبيعة الإنسانية [1] .

ب) مبادىء الأخلاق قبلية كلية

وما دام الأمر كذلك ، فعلينا أن نتساءل عما إذا لم يكن في وسع العقل أن يضع قوانين للأخلاق غير مستمدة من التجربة أو من الأمثلة والنماذج الماضية ، بل تستمد من العقل نفسه وفقاً لمنهج تحليلي يتصاعد شيئاً فشيئاً حتى المبادىء الأولى للسلوك وحتى فكرة الواجب بعامة ، حتى لو لم تقدم لنا التجربة في الماضي والحاضر أمثلة للالتزام بالواجب بما هو واجب ؛ وبالجملة الوصول إلى المبادىء الأولية القبلية التي تحدد الإرادة .

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقاً ليس فقط بالنسبة إلى الناس ، بل وأيضاً بالنسبة إلى **الكائنات العاقلة بعامة** ، وليس فقط بحسب شروط عرضية ومع استثناءات ، بل وفقاً **لضرورة مطلقة** .

« ومثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية ، المعزولة تماماً ، غير الممزوجة بعلم الانسان ، ولا باللاهوت ، ولا بالفزياء ، ولا بما فوق الفزياء [2] ، ولا

(١) الكتاب نفسه جـ ٤ ص ٢٥٤ — ٢٥٧ ؛ ٢٧٩ .

(٢) Hyperphysik أي معرفة الأشياء التي تتجاوز نطاق التجربة .

بالصفات المستسرّة (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية [1]) — ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معرّفة بيقين ، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالانجاز الفعلي لأوامرها . لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بعامة ، حين يكون هذا الامتثال محضاً غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حسية ، له تأثير على القلب الإنساني عن طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة ، إلى حد أن العقل في شعوره بمكانته يزدري هذه الدوافع ويستطيع تدريجياً أن يسيطر عليها ويأمرها ؛ أما المذهب الأخلاقي الهجين ، المؤلف من دوافع واردة من العواطف والميول ومن تصورات العقل معاً ، فإنه لا محالة يجعل النفس متر ددة بين دوافع للفعل لا يمكن إرجاعها إلى أيّ مبدأ ، ولا يمكن أن تقود إلى الخير إلاّ عرضاً وبالصدفة ، وأحياناً قد تؤدي إلى الشرّ كذلك .

« ومن البيّن ، مما سبق ، أن كل التصورات الأخلاقية محلّها وأصولها قبلي تماماً في العقل ، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة ؛ وأنها لا يمكن أن تجرّد من المعرفة التجريبية ، وتكون بذلك عارضة فقط ، وأن محض الأصل هذا هو الذي يجعلها جديرة — وهي بالفعل كذلك — بأن تفيد في أن تكون مبادىء عملية عليا ؛ وأن كل ما تضيفه مما هو تجريبي ينتقص بالقدر نفسه من تأثيرها الحقيقي ومن القيمة المطلقة للأفعال ، وأن الأمر لا يتعلق فقط بما تقتضيه الدقة التامة من الناحية النظرية حين يتعلق الأمر بالنظر فقط ، بل يتعلق أيضاً بالأهمية الكبرى العملية لاستمداد هذه التصورات وهذه القوانين من ينبوع العقل المحض ، وعرضها محضةً لا مزاج فيها ، وتحديد مدى كل هذه المعرفة العقلية العملية وهي على ذلك محضة ، أعني القوة التامة للعقل المحض العملي ، والامتناع مع ذلك ها هنا — وإن كانت الفلسفة النظرية

(١) بمعنى أنها تستتر تحت المظاهر الحسية .

تسمح بذلك بل وتراه أحياناً ضرورياً ـ عن مبادىء الطبيعة الجزئية تتوقف على العقل الإنساني ، وإنما ـ ما دامت القوانين الأخلاقية يجب أن تصدق بالنسبة إلى كل كائن عاقل بعامة ـ نستنبطها من التصور الكلي لكائن عاقل بعامة ، وعرض الأخلاق كلها ـ وهي في تطبيقها على الناس في حاجة إلى علم الانسان ـ أولاً بمعزل عن هذا العلم الأخير ، بوصفها فلسفة محضة ، أي بوصفها ميتافيزيقا ـ أقول : عرضها تماماً (وهذا أمر من السهل اجراؤه في هذا النوع من المعرفة المنفصلة تماماً) مع الشعور التام بأننا إذا لم نملك هذه الميتافيزيقا فسيكون من عبث الجهد ، لا أقول أن نحدد بالدقة للحكم النظري العنصر الأخلاقي للواجب في كل ما هو مطابق للواجب ، بل وأيضاً أنه من المستحيل ، فيما يتعلق بالاستعمال المشترك والعملي ، وخصوصاً التعليم الأخلاقي ، أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الحقة ، وأن نحدث بذلك استعدادات (أو أمزجة) أخلاقية محضة ، ونبثها في النفوس ابتغاء تحقيق أكبر خير للعالم »[1] .

وفي هذا الاقتباس الطويل توكيد لما يذهب إليه كنت في تأسيسه لميتافيزيقا الأخلاق من أنها يجب أن تستمد من مبادىء العقل القبلية غير الممزوجة بأية اعتبارات تجريبية مستمدة من أحوال الطبيعة الانسانية وميولها ونوازعها .

ولكي يستطيع كنت بلوغ هذه المبادىء الأخلاقية القبلية المحضة ، عليه أن يوضح قوة العقل العملية ابتداء من قواعدها الكلية للتحديد حتى النقطة التي ينبثق عنها تصور الواجب .

جـ ـ العقل العملي

لما كان كل ما في الطبيعة يفعل وفقاً للقوانين ، فإن الكائن العاقل هو

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ـ ترجمة فرنسية ص ١١٨ ـ ١٢١ .

وحده الذي يستطيع أن يفعل وفقاً لتصور القوانين ، أي تبعاً لمبادىء ، أي هو وحده الذي له إرادة . ولما كان العقل ضرورياً لاشتقاق الأفعال من القوانين ، فإن الإرادة ليست شيئاً آخر غير العقل العملي . ذلك أن الارادة هي ملكة العقل وفقاً لقواعد ، وهذه القواعد هي إما ذاتية حين يرى الفاعل أنها لا تصدق إلاّ بالنسبة إلى نفسه ، وإما موضوعية حينما تكون قوانين حقيقية يرى الفاعل أنها صادقة بالنسبة إلى إرادة كل كائن عاقل بوجه عام . « وإذا كان العقل عند كائن معيّن يحدّد إرادته تحديداً لا انحراف عنه ، فإن أفعال هذا الكائن التي يقرّ بأنها ضرورية موضوعياً تُعدُّ كذلك ذاتياً ؛ أعني أن الإرادة تكون حينئذ ملكة اختيار ما يراه العقل مستقلاً عن الميل — ضرورياً عملياً ، أي خيراً ، ولا تختار سواه . لكن إذا لم يحدد العقل وحده الإرادة بدرجة كافية ؛ وإذا خضعت الإرادة إلى شروط موضوعية (إلى بعض الدوافع) التي لا تتفق دائماً مع الشروط الموضوعية، وبالجملة، إذا لم تكن الإرادةُ بعدُ مطابقة في ذاتها للعقل (كما يحدث هذا لدى الحيوان) ، فإن الأفعال التي يعترف بأنها ضرورية موضوعياً هي عرَضية من الناحية الذاتية ، وتحديد مثل هذه الإرادة — وفقاً لقوانين موضوعية — هو قسر ، أعني أن العلاقة بين القوانين الموضوعية والإرادة التي ليست خيّرة تماماً يتمثل كأنه تحديد لإرادة كائن عاقل بواسطة مبادىء العقل حقاً ، لكنها مبادىء لا تطيعها هذه الإرادة وفقاً لطبيعتها ، بالضرورة .

د — الأمر والآمر والأوامر

وامتثال مبدأ موضوعي ، من حيث ان هذا المبدأ مُلْزِم للإرادة ، يسمى أمراً (صادراً من العقل) ، وصيغة الأمر تسمى الآمر Imperativ [1] » .

(١) « تأسيس ... » مؤلفات كنت ج ٤ ص ٤١٣ = ترجمة فرنسية ص ١٢٢ — ١٢٣ .

ولا يميّز كنت ها هنا بين الأمر Commande, Befehl ، وبين الآمر Imperativ

ومبادىء الخير تبدو إذن أنها أوامر ، أي مبادىء للإلزام .

وكل الأمور يعبر عنها بالفعل : « يجب » Sollen ، وتدل بذلك على العلاقة بين قانون موضوعي للعقل وبين إرادة ليست بالضرورة محددة بهذا القانون .

وبقدر ما هناك من خيرات فهناك أوامر . فلما كانت الخيرات على ثلاثة أنـــواع :

١ — المفيد ، أو الخير بوصفه وسيلة ؛

٢ — الخير بالنسبة إليّ ، أو خيري أنا ؛

٣ — والخير بالمعنى الأخلاقي ؛ —

فإن ثمة أوامر ثلاثة . غير أن الأوامر كلها ، أياً كان نوعها ، مؤسسة في العقل ، لأنها تعبّر عن قواعد سامية تسمو على الأفعال الجزئية والوقتية ؛ والتمييز بينها إنما يرجع إلى كون العقل يحدد مضمون القواعد وفقاً لغايات ذاتية ، أو وفقاً لمبادىء كلية موضوعية .

وأنواع الأوامر تحدث أنواعاً مختلفة من الالزام أو الضرورة أو القسر . ولهذا يضع كنت « قواعد المهارة » و « نصائح الحكمة » في مقابل « قوانين (أو أوامر) الأخلاق » . فقواعد المهارة محددة واضحة ، ولكننا نلتزم بها فقط بقدر ما نريد تحصيل غرض معين . أما نصائح الحكمة أو حب الذات فإنها غامضة ، لكنها مع ذلك أكثر إلزاماً ؛ إنها غامضة لأن نصائح متعددة قد تصلح لأفراد عديدين ؛ ولكن من الصعب بل قد يستحيل أحياناً أن نعرف بيقين أين ينشد فرد ما سعادته ، إذ يتوقف الأمر على ما يرى هذا الفرد نفسه

أنه مؤدّ إلى سعادته . لكن برغم غموضها ، فإن نصائح الحكمة أكثر إلزاماً من قواعد المهارة ، لأن من الجنون أن يدمّر المرء سعادته ، والسعادة أمرٌ لا يختار اعتباطاً .

وفي مقابل قواعد المهارة ونصائح الحكمة هذه تقوم أوامر الأخلاق ، وهي وحدها الجديرة بأن تنعت بنعت : القوانين[1] ، وقد رأينا أنه يصفها بأنها أوامر . وهذا يراد منه أن يدل على أن الالتزامات الأخلاقية لا تتوقف على ميولنا ، بل هي أحياناً تتعارض معها . والمقصود «بالقانون» ها هنا هو الضرورة غير المشروطة الصادقة بالنسبة إلى كل كائن عاقل بما هو كذلك .

والارادة المقدسة قد تفعل تلقائياً وبالضرورة وفقاً للقانون الأخلاقي ، وإن لم تشعر بالزام . أما الكائنات الناقصة ، أي كل الناس ، فإن القانون الأخلاقي يبدو لهم أمراً وإلزاماً نظراً لأنهم ناقصون . وهذا الإلزام غير مشروط بشرط . فحتى لو تعارض مع ميولنا ، فإنه يظل دائماً صادقاً . ولهذا فإن الأوامر لاتنطبق على إرادة مقدسة مثل الإرادة الإلهية .

وهذه الأوامر تأمر الإرادة التي تحكمها بأن تتصرف وفقاً لقواعد ، لا وفقاً لمجرد دوافع أو انطباعات أو إحساسات ؛ وهي توضح لها ما ينبغي عليها أن تفعله ؛ وهي تحدد ما هو ضروري وفقاً لمبدأ إرادة خيّرة . وكلها تعبيرات عن العقل .

هـ ــ الأوامر المشروطة والأوامر المطلقة

لكن الأوامر ليست كلها أوامر بنفس الاعتبار ولا بنفس الدرجة ، لأنها تأمر إما بشرط ، أو بغير شرط . ومن هنا انقسمت إلى نوعين :

---

(١) « تأسيس » ... جـ ٤ ص ٤١٦ .

١ ــ أوامر مشروطة ، وهي تلك التي لا تعد الفعل ضرورياً إلا كوسيلة من أجل غاية ، وهي بهذا تخضع لهذه الغاية ما تأمر به ، وكأن الغاية شرط له . وهذه الغاية يمكن في بعض الأحوال أن تكون ممكنة فحسب ، أن تمثل الموضوع على أنه على علاقة متفاوتة النسبة مع نمو الملكات الإنسانية : فمثلاً العلوم ، في جانبها العملي ، نقرّر أن بعض الغايات ممكنة بالنسبة إلينا ، وتتضمن في نفس الوقت الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذه الغايات ، باتخاذ قواعد معينة ، وكذلك نجد أن التربية تهيّىء لبلوغ كل أنواع الغايات التي قد يستهدفها المرء في الحياة ، والتي ربما في الواقع لا يسعى المرء إلى تحقيقها أبداً . والأوامر المشروطة التي تأمر فيما يتعلق بغايات ممكنة فقط هي أوامر عملية محتملة أو أوامر تكنيكية ؛ إنها قواعد للمهارة . بيد أن الأوامر تأمر أيضاً في سبيل غايات واقعية ، مثل تلك التي يسعى الناس إليها باسم السعادة ؛ وهي حينئذ تعبّر عن الوسائل التي ينبغي علينا اتخاذها لجعلنا سعداء ؛ وهذه الأوامر المشروطة تعد برجماتية ، إنها نصائح للحكمة .

٢ ــ وفي مقابل هذه الأوامر المشروطة تقوم الأوامر المطلقة . والآمر المطلق Kategorischer Imperativ يصوّر الفعل على أنه ضروري ضرورة موضوعية ، دون أدنى علاقة بأي شرط أو بأية غاية ، بوصفه خيراً في ذاته . انه لا يتناول مادة الفعل ولا النتائج المرتبطة به ، بل يتناول فقط شكل الفعل والنية التي عنها صدر ، أياً ما كانت النتيجة الفعلية أو المحتملة . إنه يعبر عن أوامر الأخلاقية . وبينما تستطيع الإرادة التحلل من الأوامر المشروطة ، فإنها لا تملك أبداً التحلل من الآمر المطلق . ولهذا فإن الآمر المطلق هو الذي يمكن أن يوصف وصفاً صحيحاً بأنه قانون ، أما الأوامر المشروطة فهي مجرد مبادىء .

و ـ كيف يكون الآمر المطلق ممكناً ؟

وهنا ينبغي أن نتساءل : كيف يكون الآمر المطلق ممكناً ؟ والجواب عن ذلك يتضح إذا ما حددنا كيف تكون الأوامر المشروطة ممكنة .

أما الأوامر المشروطة للبراعة فتفرض هذه القاعدة وهي أن من يُرِد الغايات يُرِد الوسائل . ولهذا فإن الغايات مشروطة بالوسائل ، والوسائل بدورها تتوقف على الغايات .

أما الأوامر المشروطة للحكمة فلا تختلف عن تلك الخاصة بالبراعة إلا بكون الأولى تنطلق من تصور غاية حقيقية منبثقة عن ميل طبيعي لا يقاوم ، مثل السعادة .

أما الآمر المطلق فعلى خلاف كلا النوعين السابقين : إنه لا يرتبط بأية وسيلة ، ولا بأية غاية ، وإنما يربط بين الارادة وبين القانون الكلي مباشرةً ، لا بأفعال جزئية تؤديها الارادة ، وإنما بالقاعدة الصالحة لأن تكون مبدأً للفعـــل .

ومن يَقْبَلْ قانوناً ، يَقْبَل مبدأً كلياً . ولهذا فإن الصفة الجوهرية المحددة للآمر المطلق هي أنه كلي . يقول كنت : « إنني حين أتصور أمراً **مشروطاً** بوجه عام ، فإني لا أعرف مقدماً ماذا سيتضمّن ، إلى أن أعْطى الشرط . لكن لو كان آمراً مطلقاً هو الذي أتصوره ، فإني أعرف على الفور ماذا يحتوي . لأنه لما كان الآمر لا يحتوي خارج القانون إلاّ على الضرورة ، التي تقضي على القاعدة [1] أن تتطابق مع هذا القانون ، ولما كان القانون لا يحتوي على أي

---

(١) في تعليقة على هذا الموضع يقول كنت : « القاعـــدة Maxime هي المبدأ الذاتي للفعل ، ويجب أن نميز من المبدأ الموضوعي ، أي من القانون العملي . فالقاعدة تحتوي على القاعدة العملية التي يحددها العقل وفقاً لشروط الذات (في كثير من الأحوال =

شرط يخضع هو له ، فلا يبقى إلاّ كلية القانون بوجه عام، تلك الكلية التي يجب على القاعدة Maxime أن تتطابق معها ، وهذا التطابق وحده هو الذي يصور لنا الآمر أنه هو الضروري حقاً .

فليس ثمّ إذن غير آمر مطلق هو هذا : **افعل فقط وفقاً للقاعدة التي من شأنها أن تجعلك تقدر أن تريد في نفس الوقت أن تصير هذه القاعدة قانوناً كلياً** [1] » .

وهذا التحديد للآمر المطلق لا يتحدث عن غايات ولا دوافع مستمدة من التجربة وهو لهذا شكلي محض . ومن هنا نتساءل : أنّى لمبدأ شكلي محض خاوٍ من كل مضمون مادي ، أن يحدد لنا بالتفصيل العيني كيف يجب أن نفعل ؟ وإذا كان هذا المبدأ أن يكون مبدأً للفعل ، فيجب أن يحتوي على مبدأ كل الواجبات . لكن هل يستطيع أن يكون كذلك دون أن « يتلوث » بعناصر التجربة ؟

لكن كنت لم يهدف إلى استنباط أساليب الفعل من تشريع كلّي ؛ بل هدف إلى أن يحدد بهذا الشكل الكلي للقواعد التي وفقاً لها يجب أن تسلك أفعالنا حتى تكون أخلاقية ، وأن يحدد الميعار الذي وفقاً له يمكن أن نقرّ بأخلاقية هذا الفعل أو ذاك ، أو عدم أخلاقيته .

ويمضي كنت خطوة أخرى فيقول إنه « لما كانت كلية القانون ، التي وفقاً لها تنتج نتائج ، تكوِّن ما يسمى حقاً باسم : **طبيعة** بالمعنى الأعم (من حيث الشكل) ، أعني وجود موضوعات من حيث إن هذا الوجود يتحدد وفقاً

= تبعاً لجهله ، أو وفقاً لميوله) ، وهو بهذا المبدأ الذي **تفعل** الذات وفقاً له ، بينما القانون هو المبدأ الموضوعي ، الصادق بالنسبة إلى كل كائن عاقل ، المبدأ الذي وفقاً له **يجب عليه أن يفعل** ، أي أنه آمر » .

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ترجمة فرنسية ص ١٣٦ — ١٣٧ .

لقوانين كلية ، فإن الآمر الكلّي بالواجب يمكن أن يصاغ أيضاً في هذه العبارة : **افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة »** [1] .

ز – أمثلة على الآمر المطلق الأول

ويسعى كنت إلى البرهنة على صحة هذه الصيغة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمة الواجبات إلى :(١) واجبات نحو الذات ؛ (٢) واجبات نحو الغير ؛ (٣) واجبات كاملة ؛ (٣) واجبات ناقصة .

(المثال الأول) انسان تحالفت عليه المحن والآلام فكَرِه الحياة . فهل يحق له أن ينتحر ؟ إن القاعدة التي سيتّبعها ستكون هذه: حبّاً لذاتي ، فإني أنتحر ، لأنني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النِّعم . فهل يمكن حب الذات ، مفهوماً على هذا النحو ، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة ؟ كلا ! لأن « الطبيعة التي سيكون قانونها تدمير الحياة نفسها ، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة ، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها ، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة ؛ وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة ، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب » [2] .

وبعبارة أبسط : من المستحيل أن نتصور أن الطبيعة ، التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها ، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية . إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة ، فكيف يقتضي بعد ذلك ، لظروف عارضة ، القضاء على الحياة ؟!

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا ... » ج ٤ ص ٢٦٩ = ترجمة فرنسية ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب نفسه ج ٤ ص ٢٧٠ = ترجمة فرنسية ص ١٣٩ .

لكن اعترض [1] على هذه الحجة بأن حب الذات لا ينشد أيّ حياة كانت ، بل الحياة السعيدة ؛ فإذا تحولت الحياة إلى شقاء ، أفليس من حب الذات أيضاً التخلص من الشقاء ، وبالتالي من الحياة الّتي يرتبط بها هذا الشقـــاء ؟

وقد رد دلبوس [2] على هذا الاعتراض قائلاً إن كنت لم يقل إن مهمة حب الذات هي المحافظة على البقاء في الحياة ؛ وإنما قال إنه بالإقرار بحب الذات على أنه قاعدة : قاعدة يمكن في بعض الأحوال أن تؤدي إلى الانتحار ، فإن ثمّ استعمالاً اعتباطياً للشعور الذي يدفعنا إلى تنمية الحياة ، حتّى إن هذه القاعدة لا يمكن — دون تناقض — أن توضع قانوناً للطبيعة الّتي هي نظام متصل مستمر . ويتضح أن هذا هو مقصود كنت ، إذا ما قرأنا عرض هذا المثال نفسه في « نقد العقل العملي » (جـ ٥ ص ٤٧ ، وانظر أيضاً ص ٧٣) .

(المثال الثاني) إنسان في ضائقة مالية تدعوه إلى الاقتراض . ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه ، لو أن إنساناً آخر أقرضه إياه . لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقرضه . فإن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية : حين أفتقر إلى المال ، أقترض ، وأتعهد برده مع علمي بأنني لن أرده — فهل يمكن أن تصير هذه القاعدة ، الّتي أملاها حب الذات أو المنفعة الشخصية ، قانوناً كلياً للطبيعة ؟ كلا ، فالتناقض فيها واضح . « لأن كلية القانون ، الّتي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأي شيء مع العزم المصمم على عدم رده ، ستجعل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة ، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها ؛ لأنه

---

(١) منهم مثلاً Hegler : Die Psychologie in Kants Ethik ص٩٨— ٩٩ ؛ H. J. Paton في كتابه The Categorical Imperative ص ١٥٤ وقد نعت هذه الحجة بأنها أضعف الحجج الّتي ساقها كنت .

(٢) V. Delbos : La Philosophie pratique de Kant, p. 360, n. 2.

لن يعتقد انسان فيما يوعد به ؛ وسيسخر كل الناس من مثل هذه الاقرارات ، بوصفها إيهامات لا جدوى وراءها [1] » .

وقد اعترض [2] أيضاً على هذا المثال لأنه يدمّر الشكلية التي دعا إليها كنت في أوامره المطلقة . ذلك أن عدم الثقة التي ستولد عن عدم الوفـاء بالتعهدات أو الوعود إنما هو نتيجة خارجية عن الفعل ؛ وليس هناك تناقض ذاتي في داخل القاعدة نفسها حين تحولت إلى قانون . ولما كانت الشكلية في القانون الأخلاقي لا تحسب حساباً للنتائج ، فإن المثال الذي ساقه كنت لا يستقيم مع مذهبه .

ويجيب دلبوس أيضاً عن هذا الاعتراض قائلاً (ص ٣٦٣ — ٣٦٤ ، تعليق) ما خلاصته أن : قاعدة الوعد الكاذب لا يمكن أن تضير قانوناً للطبيعة ، لأنها تناقض نفسها بنفسها ؛ إذ من التناقض أن يريد المرء بذل وعود — والوعود بطبعها وجوهرها تفترض أن الغير سيثق بالمرء من مجرد كلمته التي يتفوّه بها — يريد في نفس الوقت لمصلحته الشخصية أن تكون كاذبة ، أي مدمّرة لامكان الثقة بكلامه ووعوده . وكنت لم يذكر مسألة عدم الثقة الناجمة عن الوعد الكاذب إلاّ على سبيل التعزيز الخارجي لحجته ، وليس هو الأساس في حجته . فالتناقض إذن ذاتي ، وليس خارجياً متعلقاً بالنتائج الخارجية .

---

(١) « تأسيس ... » ج ٤ ، ص ٢٧٠ = ترجمة فرنسية ص ١٤٠ .

(٢) راجع استيورت مل : « مذهب المنفعة » ، ترجمة فرنسية ص ٧ ؛ كرشمن : « شروح على تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكنت » ص ٢٤ — ٢٥ ، سنة ١٨٧٥ ؛ ادورد اتسلر : « محاضرات وأبحاث » ج ٣ ص ١٦٤ — ١٦٧ ؛ كنت : «الأخلاق» ط ٢ سنة ١٨٩٢ ، ص ٣٦٨ ، الخ . وكان شوبنهور أول من أثار الاعتراض ، وذلك في كتابيه : « في أساس الأخلاق » (ص ٥٣٦ — ٥٤٠) و « العالم ارادة وامتثال » ج ١ ص ٦٦٥ — ٦٦٦ .

(المثال الثالث) شخص أوتي قريحة لو أنها هذبت وثقفت لأصبح رجلاً مفيداً من عدة نواح . لكنه في حال ميسورة، ويفضل أن يستسلم لِلَّذّات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية . بيد أنه يتساءل عما اذا كانت القاعدة التي اتخذها وهي اهمال مواهبه الطبيعية ، وهي قاعدة تتمشى مع ميله إلى الاستمتاع ، تتفق مع ما يسمى باسم الواجب . وسيتبين له أن طبيعة تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائماً أن تعيش وتبقى ، بينما يدع المرء قريحته تصدأ ، ولا يفكر إلاّ في توجيه حياته نحو البطالة ، واللذة ، وتكثير النوع ، وبالجملة : نحو الاستمتاع ؛ لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة ، أو أن ينغرس فينا هذا بغريزة طبيعية . ذلك لأنه ، بوصفه كائناً عاقلاً ، يريد لا محالة أن تنمّى كل الملكات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه مُنِحها لأنواع عديدة من الغايات الممكنة [1] .

ويعترض هيجلر (الكتاب نفسه ص ٩٩ — ١٠٠) Hegler على هذا المثال قائلاً إن هذه القاعدة لا تكشف عن تناقض إلاّ إذا فسّرنا وأكملنا فكر كنت على النحو التالي : إن اهمال الملكات والقرائح قاعدة متناقضة لأن من الضروري والطبيعي للإرادة أن نستثمرها للمستقبل في أغراض نافعة عديدة . فسيكون ثمّ تطبيق لتصور الكائن العاقل يتجاوز نطاق البرهنة الشكلية .

ويجيب عن هذا الاعتراض دلبوس (ص ٣٦٥ تعليق ٢) ، قائلاً إن هيجلر يخطىء حين يحسب أن القاعدة الواردة ها هنا تتعارض مع ميول الكائن العاقل أو حاجاته ، إنما هي تتعارض مع فكرة إرادته بوصفها داخلة في تركيب نظام الطبيعة ، نظام للطبيعة مليء بالحقيقة العملية . إن العقل يحتاج ، كي يرضى عن نفسه ، ليس فقط إلى المعقولية المحضة البسيطة ؛ بل وأيضاً إلى الحد الأقصى من التحديدات المعقولة . واعتبار المنفعة ، الذي يتدخل بعد ذلك ، هو مجرد تعزيز خارجي ، وليس تبريراً للقاعدة . إن على الإرادة أن تريد كل ما يسهم في تحقيق هذا النظام ، ومن بين ذلك تنمية المواهب والملكات .

---

(١) « تأسيس » ... = ترجمة فرنسية ص ١٤٠ — ١٤١ .

(المثال الرابع) انسان تسير أموره على ما يرام ، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة ، ويمكنه أن يعينهم ، لكنه يقول لنفسه : ماذا يهمني من هذا ؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى السماء أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص ؛ وأنا لن أسلبه شيئاً مما يملك، بل ولن أحسده ، لكنني لا أشعر برغبة في الاسهام بأي شيء في حسن حاله أو السعي لمعونته عند الحاجة . فإن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة ، فلربما بقي النوع الإنساني في قيد الحياة ، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل انسان كلمات العطف والإحسان ، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبة ، لكنه يخدع كلما استطاع إلى الخداع سبيلاً ، ويتاجر بحقوق الناس أو ينتهكها من نواح أخرى . « لكن ، على الرغم من أن من الممكن تماماً ، أن يبقى قانون كلي للطبيعي موافق لهذه القاعدة ، فإن من المستحيل مع ذلك أن يُريد أن يكون مثل هذا المبدأ صادقاً صدقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة . لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها ؛ إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان بحاجة إلى الحب والعطف عليه من الآخرين ، لكنه سيحرم نفسه بنفسه من كل أمل في الظفر بالمساعدة التي يرجوها ، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن إرادته هو »[1] .

وهنا قد يعترض على كنت بمثل ما اعترض به عليه في بعض الأمثلة الثلاثة السابقة ، وهو الخروج عن مبدأ الشكلية ، وذلك لأنه ها هنا يجعل المبرّر للإخلاص للغير هو أن يلقى من الغير في محنته هو الأنانية التي يتصف بها .

لكن ، كما يلاحظ دلبوس[2] : كنت يريد بالأحرى أن يقول إن نظام الطبيعة يفترض وجود علاقات ايجابية وموضوعية متبادلة بين الكائنات ؛

---

(١) « تأسيس ... » = ترجمة فرنسية ص ١٤٢ .

(٢) في تعليقه على ترجمته الفرنسية لكتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص. ١٤٢ ، تعليق رقم ١٢٩ .

وتبعاً لذلك فإن الإرادة ، وهي تعتبر نفسها صانعة للنظام في الطبيعة ، لا يمكن أن تريد أن تبقى الكائنات الانسانية معزولين – بالأنانية – بعضهم عن بعض ويعامل بعضهم بعضاً كغرباء .

* * *

تلك أمثلة لواجبات حقيقية يمكن استنباطها من مبدأ وحيد هو الذي ذكرناه من قبل . « إن من الواجب أن نقدر على أن نريد أن ما هو قاعدة لسلوكنا يصير قانوناً كلياً ؛ وذلك هو القانون (= المعيار) الذي يمكّن من التقدير الأخلاقي لأفعالنا بوجه عام . وثم أفعالٌ طبيعتها هي أن قاعدتها لا يمكن أن تُصوَّر بغير تناقض على أنها قانون كلّي للطبيعة ، فضلاً عن أن نستطيع أن نضع بالإرادة أن هذه القاعدة يجب أن تصير قانوناً كلياً للطبيعة . وهناك أفعال أخرى لا نجد فيها هذه الاستحالة الباطنة ، لكنها تكون بحيث أنه من المستحيل أن نريد أن تُرفع قاعدتها إلى مستوى كلية قانون للطبيعة ، لأن مثل هذه الإرادة ستناقض نفسها حينئذ . ويتضح بسهولة أن قاعدة النوع الأول من الأفعال مضادة للواجب الدقيق أو الضيّق (المتشدد) ، بينما قاعدة النوع الثاني من الأفعال لا تضادّ إلاّ الواجب الواسع (الاستحقاقي) ، وهكذا فإن كل الواجبات ، فيما يتعلق بنوع الإلزام الذي تفرضه (لا غرض الفعل الذي تحدده) تبدو بجلاء تام من خلال هذه الأمثلة أنها تتوقف على نفس المبدأ الوحيد .

والآن فإننا إذا انتبهنا إلى أنفسنا في كل الأحوال التي فيها ننتهك واجباً ، فإننا نجد أننا لا نريد حقاً أن تصير القاعدة التي اتخذناها – أن تصير قانوناً كلياً ، لأن هذا مستحيل علينا ؛ بل يجب بالأحرى أن تبقى القاعدة المقابلة هي القانون الكلي ، بيد أننا نستبيح لأنفسنا الحرية في أن نستثني أنفسنا ، أو (هذه المرة فقط) لصالح ميولنا . وتبعاً لذلك فإننا لو اعتبرنا كل شيء من وجهة نظر واحدة وحيدة ، أعني من وجهة نظر العقل ، فإننا سنجد تناقضاً في

إرادتنا نحن بمعنى أننا نريد أن يكون مبدأ ما ضرورياً — من الناحية الموضوعية — بوصفه قانوناً كلياً ، وألاّ يكون له مع ذلك قيمة كلية من الناحية الذاتية ، وأن يحتمل الاستثناءات لكن لما كنا ننظر في لحظة ما إلى فعلنا من وجهة نظر إرادة مطابقة تماماً للعقل ، وبعد ذلك ننظر إلى هذا الفعل هو نفسه من وجهة نظر إرادة متـأثرة بالميل ، فليس ثم ها هنا تناقض حقاً ، بل مقاومة من الميل موجهة ضد مقتضيات العقل (مقاومة Antagonismus) : وهو ما يجعل كلية المبدأ (universalitas) تتحول إلى مجرد عموم (generalitas) وأن المبدأ العملي للعقل يجب أن يلتقي مع القاعدة في منتصف الطريق . لكن على الرغم من أن هذا الحل الوسط لا يمكن تبريره في حكمنا حين يكون حكماً صادراً عن نزاهة وعدم تحيّز ، فإنه يدل مع ذلك على أننا نقرّ حقاً بصدق الآمر المطلق وأننا (مع احترامنا الكامل له) نسمح لأنفسنا ببعض الاستثناءات القليلة الأهمية ، فيما يبدو لنا ، والتي من أجلها نعاني قسراً » [1] .

وهكذا استطاع كنت أن يثبت أن الواجب تصورٌ له معنى ويحتوي على تشريع حقيقي لأفعالنا ؛ وهذا التشريع لا يمكن التعبير عنه إلا بأوامر مطلقة ، لا بأوامر مشروطة . كما وضّح مضمون الآمر المطلق وصاغه في عبارة تنطوي على مبدأ كل الواجبات .

لكن بقي عليه أن يبيّن بطريقة قبلية أن مثل هذا الآمر المطلق موجود فعلاً ، وأن هناك قانوناً عملياً يأمر أمراً مطلقاً وبذاته دون أيّ دافع ، وأن اطاعة هذا القانون هي الواجب .

لكن لكي يفلح هذا المسعى ينبغي أن نضع في ذهننا أنه ينبغي ألا نشتق حقيقة هذا المبدأ من **التركيب الخاص بالطبيعة الإنسانية** ، وأن الواجب واجب أن يكون ضرورة عملية غير مشروطة للفعل ، ويجب بالتالي أن يصدق بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة ، وهي وحدها التي يمكن أن ينطبق عليها

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » — ترجمة فرنسية ص ١٤٢ — ١٤٤ .

الآمر المطلق ، وبهذه الصفة وحدها يكون قانوناً لكل إرادة إنسانية . أما ما يشتق من الاستعداد الطبيعي الخاص بالإنسانية ، وما يشتق من بعض العواطف وبعض الميول ، فيمكن أن يزودنا بقاعدة للاستعمال الخاص ، لكنه لا يستطيع أن يزودنا بقانون ؛ إنه يزودنا بمبدأ ذاتي يمكن أن نفعل وفقاً له عن ميل وانعطاف ، لا بمبدأ موضوعي وفقاً له يكون الأمر لنا بالفعل ، بينا ميولنا واستعداداتنا وعواطفنا تتعارض وإياه . والسموّ الباطن الكامن في الواجب يبدو أروع كلما اشتدت مقاومة الميول والعواطف له ، دون أن يكون لذلك أدنى أثر في الإلزام الذي يفرضه هذا الواجب .

وهنا نشهد الفلسفة في موقف حرج : إذ عليها أن تعثر على وضع راسخ دون أن يكون لها ارتباط أو ارتكاز على نقطة في الأرض ولا في السماء ، أي لا تكون قائمة على موضوعات لا محسوسة ، ولا معطيات متغيرة عرضية للتجربة ، بل عليها أن تقوم على النقد ومهمته اكتشاف القوة العملية للعقل . « وعلى الفلسفة أن تكشف ها هنا عن محوضتها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها الخاصة ؛ بدلاً من أن تكون المنادية على تلك التي يوحي بها الحسّ النظري أو ما لست أدري من طبيعة حارسة . صحيح أن هذه في مجموعها أفضل من لا شيء ؛ لكنها رغم ذلك لا تستطيع أبداً أن تقدّم مبادىء مثل تلك التي يمليها العقل والتي يجب أن يكون لها أصل قبلي تماماً ، وأن تستمد من ذلك سلطتها الآمرة ، غير منتظرة شيئاً من ميل الإنسان ، ومنتظرةً كلّ شيء من سيادة القانون وما ينبغي له من احترام ، أو في الحالة المضادة ، فارضةً على الإنسان أن يحتقر نفسه وأن يستلهم الفزع في داخل ذاته »[١] .

ومن هنا فإن كل عنصر تجريبي لا يصلح أن يكون معيناً لمبدأ الأخلاقية ؛ بل أكثر من هذا هو ضارّ بمحوضتها . والقيمة العظمى للإرادة الخيرة تقوم في كون مبدأ فعلها مستقلاً عن كل التأثيرات الخارجية الناجمة عن مبادىء

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٤٥ — ١٤٦ من الترجمة الفرنسية .

عارضة ، وهي المبادىء التي لا تستطيع التجربة أن تزودنا بغيرها . ويلح كنت في التحذير من استمداد المبدأ الأخلاقي من الدوافع والقوانين التجريبية ، خصوصاً والعقل قد يجنح أحياناً إلى الاسترخاء على هذه الوسادة الناعمة وقد هدهدته الأوهام اللذيذة ؛ فإن من شأن ذلك أن نستبدل بالأخلاقية وحشاً هجيناً مؤلفاً من ترتيب اصطناعي لأعضاء مختلفة المصادر ، قد يشبه كل ما نريد أن نراه فيه ، اللهم إلا أن يشبه الفضيلة ، في نظر من عرف الفضيلة بوجهها الحق .

« والسؤال إذن هو هذا : هل هو قانون ضروري **بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة** أن تحكم دائماً مع أفعالها وفقاً لقواعد يمكن أن يريدوا هم أنفسهم أن تصير قوانين كلية ؟ لو كان هذا القانون هكذا ، فيجب أن يكون مرتبطاً أولاً (على نحو قبلي تماماً) بتصور إرادة كائن عاقل بوجه عام . لكن ينبغي ، لاكتشاف هذا الارتباط رغم ما يكون لدينا من نفور من ذلك ، أن نخطو خطوة إلى الأمام ، أعني نحو الميتافيزيقا ، وإن كان ذلك في واحد من تلك الميادين المتميزة من الفلسفة النظرية ، وأقصد به ميتافيزيقا الأخلاق . وفي الفلسفة العملية ، حيث يتعلق الأمر لا بوضع مبادىء لما **يحدث** ، بل بوضع قوانين **لما يجب أن يحدث** ، حتى لو لم يحدث ذلك أبداً ، أعني قوانين موضوعية عملية — نقول إنه في الفلسفة العملية ليس لنا أن نقوم ببحث في الأسباب التي تجعل الشيء يسر أو يضايق ، وفي الخصائص التي تتميز بها لذة الإحساس البسيط من الذوق ؛ وفي مسألة معرفة هل الذوق يتميز من الإرضاء الكلي للعقل ؛ وليس لنا أيضاً أن نتساءل على أي أساس يقوم الشعور باللذة والألم ، وكيف عن هذا الشعور تتولد الرغبات والميول ، وكيف عن الرغبات والميول تتولد القواعد ، بمعونة العقل » لأن هذا كله يؤلف جزءاً من مذهب تجريبي في النفس [1] ، ولا بد أن يؤلف الجزء الثاني من مذهب في الطبيعة ، إذا اعتبرناه

(١) يقصد علم الانسان Anthropologie .

فلسفة في الطبيعة ، من حيث هو يتأسس على **قوانين تجريبية** . لكن الأمر ها هنا يتعلق بقانون عملي موضوعي ، تبعاً للعلاقة بين الإرادة وذاتها ، من حيث إنها تحدد نفسها بالعقل وحده ؛ وفي هذه الحالة ، فإن كل ما له علاقة بما هو تجريبي يقضي على نفسه بنفسه ، لأنه إذا كان **العقل وحده** يحدد السلوك ... فيجب أن يفعل ذلك على نحوٍ قبلي »[1] .

إن الإرادة هي ملكة تحدد بها الذات ذاتها من أجل الفعل طبقاً لامتثال بعض القوانين . ومثل هذه الملكة لا يمكن أن توجد إلاّ في الكائنات العاقلة . وما يفيد الإرادة في تحديد ذاتها هو الغاية التي يقدمها العقل وحده ، ولهذا يجب أن تكون صادقة بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة على السواء . والغايات التي يستهدفها الكائن العاقل كنتائج لعقله ، وهي غايات مادية ، نسبية كلها ، لأنها لا تصلح أن تكون غايات لكل الكائنات العاقلة ، بل قيمتها تتوقف على الرغبات التي يستهدفها الناس . ومن هنا فإنها لا تُقيم إلاّ أوامر مشروطة بهذه الغايات .

لكن لو افترضنا وجود شيء وجودُه له في ذاته قيمة مطلقة ، شيء يمكن بوصفه **غاية في ذاته** ، أن يكونَ مبدءاً لقوانين معيّنة ، ففي هذا الشيء ، وفيه وحده ، يمكن أن نجد مبدأ آمر مطلق ممكن ، أي مبدأ قانون عملي .

فما هو هذا الشيء الذي لوجوده في ذاته قيمة مطلقة ، ويعدّ غاية في ذاتـــه ؟

إنه **الإنسان** . ذلك أن الإنسان يوجد غايةً في ذاته ، وليس وسيلة يمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها كما تشاء . وفي كل أفعاله ، ما اتصل منها بنفسه ، وما اتصل منها بغيره ، يجب أن يعدّ الإنسان غاية في ذاته . والناس يسمّون **أشخاصاً** لأن طبيعتهم تجعل منهم غايات في ذاتها ، أي أشياء لا يمكن

(١) « تأسيس » ... = ص ١٤٧ ــ ١٤٨ من الترجمة الفرنسية .

أن تستخدم كمجرد وسائل . وهم ليسوا غايات **ذاتية** ، بمعنى أن وجودهم له قيمة **بالنسبة إلينا** ؛ كلاً ، إنّهم **غايات موضوعية**، أي أشياء غايتها في ذاتها ، بل وغاية لا يمكن إحلال غيرها محلها .

« فإذا كان لا بد من وجود مبدأ عملي أعلى ، وآمر مطلق فيما يتعلق بالإرادة الإنسانية ، فلا بد أن يكون بحيث أنه بتصور ما هو لا محالة غاية لكل إنسان ، بوصفه غاية في ذاته ، يؤلّف مبدأً **موضوعياً** للإرادة ، ويمكن تبعاً لذلك أن يصلح قانوناً عملياً كلياً . وهاك أجناس من هذا المبدأ : **الطبيعة العاقلة توجد بوصفها غاية في ذاتها** . إن الانسان يتصور نفس وجوده هكذا بالضرورة ، فهو إذن بهذا المعنى مبدأ **ذاتي** للأفعال الإنسانية . بيد أن كل كائن عاقل آخر يتصور وجوده على هذا النحو أيضاً ، تبعاً لنفس المبدأ العقلي الذي يصدق بالنسبة إليّ أنا أيضاً ، فهو إذن في نفس الوقت مبدأ **موضوعي** يجب أن يكون في الوسع أن يستنبط من كل قوانين الإرادة ، بوصفه مبدأً عملياً أعلى . والأمر العملي سيكون إذن هذا :

أفعل بحيث تعامل الإنسانية ، في شخصك وفي شخص سواك —

دائماً وفي نفس الوقت ، عـلى أنها غاية ، وليس أبداً عـلى أنها مجرد وسيلة » [1] .

ويطبق كنت هذا المبدأ أو الآمر العملي المطلق على نفس الأمثلة التي سبق أن ذكرها فيما يتعلق بالمبدأ الأول :

(المثال الأول) : **الانتحار** : فبالنسبة إلى من يفكر في **الانتحار** فإنه يتساءل : هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الإنسانية بوصفها **غاية في ذاتها ؟** وهنا يجد أنه ، كيما يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وعذاب ، سيستخدم

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٥٠ – ١٥١ من الترجمة الفرنسية .

نفسه الانسانية وسيلة للتخلص من الآلام . وهذا يخالف المبدأ المذكور ، القائل بأنه لا يجوز للمرء أن يعامل الإنسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة . ولهذا لا يجوز له أن ينتحر .

(المثال الثاني) التعهد بسداد الدين : اننا حين نأخذ المال من الآخرين متعهدين كذباً بسداده ، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل ، لا غايات . وهذا الاهدار لمبدأ الانسانية لدى الآخرين يتضح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم . إذ يظهر فيها بوضوح أن من ينتهك حقوق الناس يقصد إلى استخدام الأشخاص الآخرين كوسائل ، دون اعتبار بكون الآخرين ، بوصفهم كائنات عاقلة ، ينبغي دائماً احترام أشخاصهم بوصفهم غايات ، أي فقط بوصفهم كائنات يمكن أن تحتوي في داخلها على الغاية من هذا الفعل نفسه .

(المثال الثالث) : **تثقيف المواهب الذاتية** : ولا يكفي فقط أن يناقض الفعلُ الإنسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها ؛ بل يجب أيضاً أن يكون على وفاق مع الإنسانية في شخصنا . وفي الإنسانية استعدادات لمزيد من الكمال ، تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الانسانية في الشخص الذي هو نحن ؛ وإهمال هذه الاستعدادات ، ربما يتفق مع **المحافظة** على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها ، لكنه لا يتفق مع **إكمال** هذه الغاية .

(المثال الرابع) **الواجبات نحو الغير** : إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي سعادتهم . صحيح أن الانسانية يمكن أن تبقى ، إذا لم يسهم أحد في سعادة الآخرين ، في الوقت الذي يمتنع فيه من ايذائهم عن قصد واصرار ؛ لكن هذا ليس إلا وفاقاً سلبياً ، لا ايجابياً ، مع **الانسانية بما هي غاية في ذاتها** : إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد قدر ما يستطيع في تحقيق غايات الآخرين . ذلك لأنه لما كانت الذات غـــاية في نفسها ، فلا بد أن تكون غاياتها هي قدر

الإمكان – غاياتي ، حتى يحدث هذا التصور عندي كل آثاره [١] .

وهذا المبدأ – الذي بمقتضاه ينبغي أن ينظر إلى الانسانية وإلى كل كائن عاقل على أنه غاية في ذاته – ليس مستمداً من التجربة ؛ أولاً لأنه كلي إذ يمتد إلى كل الكائنات العاقلة بوجه عام ، وهو أمر لا تشهد عليه التجربة ، وثانياً لأن الإنسانية ، في هذا المبدأ ، لا تتمثل كغاية للناس ، أي كموضوع يجعل منه الإنسان غاية على حسب هواه ، بل على أنه غاية موضوعية يجب أن تكوّن الشرط الأعلى لكل الغايات الذاتية ، وثالثاً لأن هذا المبدأ – عن هذا الطريق – يصدر بالضرورة عن العقل المحض . « ذلك لأن مبدأ كل تشريع عملي يقوم **موضوعياً في القاعدة** وفي شكل الكلية التي تجعله (بحسب المبدأ الأول) قانوناً ... بينما من الناحية الذاتية هو يقوم في **الغاية** ؛ وموضوع كل الغايات هو كل كائن عاقل بوصفه غاية في ذاته (وفقاً للمبدأ الثاني) ؛ ومن هنا ينتج المبدأ العملي الثالث للإرادة ، بوصفه شرطاً أعلى لاتفاقها مع العقل العملي الكلي ، وهو : فكرة **إرادة في كل كائن عاقل ، متصوَّرة بوصفها إرادة تؤسّس تشريعاً كلياً .**

ووفقاً لهذا المبدأ تُنْبَذ كل القواعد التي لا يمكن أن تتفق مع التشريع الكلي الخاص بالإرادة . فالإرادة ليست إذن خاضعة للقانون فحسب ؛ وإنما هي خاضعة له بحيث يجب أن ينظر إليها أيضاً بوصفها **تؤسس هي نفسُها القانون** ، وبوصفها ليست خاضعة له أولاً وقبل كل شيء (إن في وسعها أن تعدّ نفسها صانعة له) إلا من أجل هذا السبب » [٢] .

وإذا تحقق هذا المبدأ وعامل الناس بعضُهم بعضاً على أنهم غايات ، لا وسائل ، فسينشأ عن ذلك ارتباط منظم بين الكائنات العاقلة بواسطة قوانين

---

(١) « تأسيس ... » = ص ١٥٣ من الترجمة الفرنسية .
(٢) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٥٤ – ١٥٥ من الترجمة الفرنسية .

موضوعية مشتركة : أي مملكة يمكن أن تسمى ملكوت الغايات (وهي ليست في الواقع غير مثل أعلى) ، لأن هذه القوانين الهدف منها هو علاقة هذه الكائنات بعضهم ببعض بوصفهم غايات ووسائل »[1] .

وعلى الكائن العاقل أن يعدّ نفسه مشرّعاً في ملكوت الغايات الممكن بواسطة حرية الإرادة ، سواء كان فيه عضواً أو رئيساً . ولكنه لا يستطيع أن يتطلع إلى مكانة الزعيم أو الرئيس بواسطة قواعد الإرادة وحدها ، بل فقط حين يكون كائناً مستقلاً تمام الاستقلال ، ليست لديه حاجات : وله سلطة مطابقة لإرادته بغير حدود . وواضح من هذا أنه لا يمكن الرئاسة أن تكون إلا لله وحده ، لا لأيّ كائن بشري ، لأن أيّ كائن ذو حاجات ، ولا يمكن أن يستقل ويستغني بنفسه كل الاستغناء .

وخلال هذا كله نلقى عند كنت ثلاثة معانٍ أساسية تحتاج إلى ايضاح :

أ ـــ الشخصية

وأولها معنى الشخصية ، وهو معنى سيتخذ مكانة بالغة الأهمية في فلسفة كنت العملية . وتقوم هذه الفكرة عند كنت على فكرة وجود كائنات عاقلة قادرة على الفعل بمقتضى العقل وحده ، فلا شأن لها إذن بالميول والحاجات وما يكون **الفردية** ، بل هي بالأحرى كلية ، إذ هي ترتبط ارتباطاً وثيقاً جداً بفكرة الانسانية منظوراً إليها من حيث قدرتها على تحقيق نوعٍ من الإرادة الكلية المشرِّعة لغايات موضوعية مشتركة . والشخصية هي ما في الإنسان من معنى باطن عميق ، الإنسان في اتحاده بالقانون الأخلاقي « والقدرة الراجعة إلى الشخصية هي القدرة على احترام القانون الأخلاقي بوصفه ينبوع الإرادة المختارة المتطابقة مع ذاتها »[2] .

(١) الكتاب نفسه = ص ١٥٨ ـــ ١٥٩ من الترجمة الفرنسية .

(٢) مجموع مؤلفات كنت ج ٦ ص ٢٨ ، نشرة الأكاديمية .

ب – التشريع الذاتي autonomie

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها ، بل القانون الأخلاقي منبثق من الارادة نفسها ؛ وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته . وهذه الإطاعة إذن حرية ، وليست قسراً . وفي هذا تأثر كنت بروسو حين قال في « العقد الاجتماعي » [١] : « إن إطاعة القانون الذي شرّعه المرء بنفسه هي حرية » . ذلك أن اطاعة هذا القانون الصادر عن الذات يبررها أن الذات نفسها هي صانعة هذا القانون ، ولهذا فإنه لا يدمّر الحرية : بل يفترضها ويكشف عنها .

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة ، في مقابل المبادىء الأخرى التي يدرجها تحت اسم التشريع الخارجي hétéronomie .

ج – ملكوت الغايات

أما الملكوت ها هنا فيقصد به الارتباط المنظّم بين الكائنات العاقلة المختلفة بواسطة قوانين مشتركة . وملكوت الغايات نظام كامل من كل الغايات . وهذه الغايات ليست فقط فاعلين عاقلين بوصفهم غايات في ذاتهم ، بل هي أيضاً الغايات الفردية التي يتطلع إليها كل فاعل عاقل . ولكن ملكوت الغايات المحكومة بقوانين موضوعية فرضتها الإرادة على نفسها هو الاطار الذي ينبغي في داخله أن تحقق الغايات الخاصة للذات الخاصة وللذوات الآخرين .

ويفترض كنت لهذا الملكوت رئيساً أعلى ، هو واضع القانون ، ولكنه لا يخضع له خضوع سائر أعضاء ملكوت الغايات . وهو أمر لا يتحقق إلا لموجود مقدس ، لأن الموجود المقدس هو الموجود الذي فوق كل قانون يحدّ من

---

(١) J.J. Rousseau : Contrat social, l. I, ch. VIII.

إرادته : وهو بالتالي فوق الواجب والالزام . وتبعاً لذلك ينبغي أن يكون عاقلاً عقلاً تاماً ، لا عقلاً جزئياً . ومثل هذا الكائن لا يحتاج إلى شيء ، لأن الحاجة تولد رغبات تتعارض مع الإرادة الأخلاقية ؛ ولهذا يجب أن يكون غنياً بنفسه تماماً . وقدرة مثل هذا الكائن يجب أن تكون مكافئة لإرادته المقدسة .

أما أعضاء ملكوت الغايات فخاضعون لقوانين شرعوها لأنفسهم بإرادتهم العاقلة . ولا قيام للملكوت الغايات إلاّ بالتشريع الذاتي ، أيّ تجرية الأعضاء في التشريع لأنفسهم بأنفسهم . وهذا التشريع الذاتي autonomie هو الأساس في قيمتهم المطلقة .!، وكرامتهم وقيمتهم الذاتية .

« وفي ملكوت الغايات لكل شيء قيمته أو مكانته . وما له قيمة (سعر) يمكن أن يستبدل به شيء آخر ، مساوٍ له ؛ أما ما هو فوق كل قيمة ، أي ما لا يسمح بأيّ مساوٍ ، فهو ما له مكانة .

وما يتصل بالميول والحاجات العامة للإنسان هذا له قيمة تجارية ، أما ما يناظر ذوقاً خاصاً ، حتى دون افتراض وجود حاجة ، أي ما يناظر الرضا الذي يحققه لنا مجرد لعب دون غاية من ملكاتنا العقلية ، فهذا له قيمة عاطفة (أو شعور) ؛ لكن ما يكون الشرط الذي يستطيع وحده أن يجعل أن شيئاً هو غاية في ذاته ، فهذا ليس له فقط قيمة نسبية ، أي سعر ، بل له قيمة ذاتية ؛ أي مكانة .

والأخلاقية هي الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل الكائن العاقل غايةً في ذاته ؛ لأنه لا يمكن بغيره أن يكون عضواً مشرّعاً في ملكوت الغايات . والأخلاقية ، وكذلك الانسانية .. ، بوصفها قادرة على الأخلاقية ، هي وحدها إذن ما له مكانة . أما المهارة والجد في العمل فلهما قيمة تجارية ؛ والذكاء ، وحدّة الخيال ، وروح الفكاهة لها قيمة عاطفية ؛ وفي مقابل ذلك نجد أن الوفاء بالوعود والعهود ، والاحسان من حيث المبدأ (لا الإحسان بالغريزة) لهما قيمة ذاتية . ولا تحتوي الطبيعة ولا الفن على شيء يمكن أن يحل محل هذه الصفات ، لو أنها فُقِدت ؛ لأن قيمتها لا تقوم في الآثار المترتبة عليها ؛ ولا

في المزية والربح اللذين تكونهما ، بل في النوايا ، أعني في قواعد الإرادة المتأهبة للترجمة إلى أفعال ، حتى لو لم تكن النتيجة مواتية . وهذه الأفعال ليست في حاجة أيضاً إلى أن يُوصى بها استعداد ذاتي أو ذوق يجعلنا ننظر إليها برعاية ورضا مباشرين؛ وليست بحاجة إلى أيّ ميل أو عاطفة تدفعنا مباشرة إليها ؛ وهي تصور الإرادة التي تؤديها على أنها موضوع احترام مباشر ؛ ولا حاجة إلاّ إلى الفعل لفرضها على الإرادة ، دون السعي للحصول عليها منها بالاغراء اللطيف ، وهو أمر سيكون مناقضاً لواجباتها . وهذا التقدير هو الذي يمكن أن تعرّف قيمة مثل هذا الاستعداد العقلي على أنه مكانة ، ويجعله فوق كل قيمة بما لا نهاية له من المرّات ؛ إنه لا يمكن أن يُوْضَع في الميزان ، ولا أن يُقارن بأية قيمة كائنة ما كانت ، دون أن يكون في ذلك انتقاص لقداسته »[1] .

أما ما يخوّل للإرادة الطيبة أو الفضيلة التطلع إلى هذه المطامح العالية فهو الملكة التي تمكن الكائن العاقل من المشاركة في تشريع القوانين الكلّية ؛ وما يسمح لها بأن تكون عضواً في الملكوت الممكن للغـايات ؛ وهو أمر مقرر للطبيعة الانسانية بوصفها غاية في ذاتها ، وبالتالي بوصفها مشرّعة في ملكوت الغايات ، باعتبارها حرّة بالنسبة إلى قوانين الطبيعـة ، إذ هي لا تخضع إلاّ للقوانين التي تضعها هي نفسها بنفسها لنفسها .

« ولهذا فإن التشريع الذاتي autonomie هو مبدأ مكانة الطبيعة الانسانية وكلّ طبيعة عاقلة »[2] .

وهو المبدأ الثالث من مبادىء الأخلاق الكنتية . وما هذه المبادىء الثلاثة إلا صيغ ثلاثة لقانون واحد أحد ، وكل صيغة منها تحتوي في داخلها وبذاتها على الصيغتين الأخريين . « ومع ذلك فإن بينها فارقاً هو بالأحرى ذاتياً أكثر

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٦٠ — ١٦٢ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه = ص ١٦٢ — ١٦٣ من الترجمة الفرنسية .

منه موضوعياً من الناحية العملية ، وغرضه التقريب (وفقاً لنوع من مراعاة النظير) بين فكرة العقل وبين العيان ، وبالتالي وبـين العاطفة . ولكل القواعد :

١ ــ **شكل** يقوم في الكلية ، ومن هذه الناحية فإن صيغة الآمر الأخلاقي هي : يجب اختيار القواعد كما لو كان عليها أن تكون لها قيمة القوانين الكلية للطبيعة ؛

٢ ــ **مادة** ، أي غاية ، وهذا هو ما تعبّر عنه الصيغة وهي : الكائن العاقل ، لما كان بطبعه غاية ، وتبعاً لذلك لغاية في ذاته ، فإنه يجب بالنسبة إلى كل قاعدة أن يكون شرطاً يفيد في تقييد كل الغايات النسبية والاعتباطية ؛

٣ ــ **تحديد كامل** لكل القواعد بواسطة هذه الصيغة وهي أنه يجب على كل القواعد التي تنبثق عن تشريعنا الخاص أن تسهم في ايجاد ملكوت ممكن للغايات وملكوت للطبيعة . والتقدم يسير هنا ــ على نحوٍ ما ــ وفقاً للمقولات ، سائراً من **وحدة** شكل الإرادة (كليتها) إلى **تعدُّد** المادة (الموضوعات ، أعني الغايات) ، ومن ثمّ إلى **كلية** أو تمامية النظام . لكن الأفضل أن يسير المرء دائماً وفقاً للمنهج الدقيق ، حين يتعلق الأمر بإصدار **حكم** أخلاقي ، وأن يتخذ مبدأً له الصيغة الكلية للآمر المطلق وهي : **افعل وفقاً للقاعدة التي يمكن في نفس الوقت أن تتحول هي نفسها إلى قانون كلي** . لكن إذا أريد للقانون الأخلاقي **الوصول** إلى النفوس ، فمن المفيد جداً جعل نفس العقل يمرّ بالتصورات الثلاثة التي أشرنا إليها وتقريبه بذلك من العيان قدر الإمكان » [1] .

ومعنى هذا أن مبدأ الأخلاق يمكن أن يصوّر على ثلاثة أنحاء :

١ ــ الأول هو النظر في القواعد الأخلاقية من حيث **الشكل** ، وذلك بأن تكون بالضرورة قابلة لأن تتحول إلى قوانين كلية للطبيعة ؛

---

(١) « تأسيس ... » = ص ١٦٣ ــ ١٦٤ من الترجمة الفرنسية .

٢ — والثاني أن ننظر إليها من حيث **المادة** ، وذلك بأن نعدّ الكائن العاقل غاية في ذاته ، وبهذا نحدّ من الغايات الذاتية والاعتباطية ؛

٣ — والثالث أن ننظر إليها في تحددها (تعيُّنها) الكامل وذلك بأن تكون كل القواعد الصادرة عن تشريعنا الخاص مسهمة بالضرورة في إيجاد ملكوتٍ للغايات يكون بمثابة ملكوتٍ للطبيعة .

وفي هذا تقدم يمكن أن يتحدد بمقولات الكم : فنمضي من **وحدة** الشكل ، وهي الكلية ، إلى **كثرة** (تعدد) المادة ، ومن ثم إلى **شمولية** (مجموع) نظام الغايات . لكن هذه الصيغ تعبّر في حقيقتها عن نفس القانون ، ولا تفترق إلاّ من حيث إنها تقرب القانون من العيان ومن العاطفة حتى تيسّر له مدخلاً إلى النفوس . وقد تنجم عن ذلك أخطاء ، لا وسيلة للتخلص منها إلاّ بفحصها وفقاً للقاعدة الانسانية الأولى وهي : **افعل وفقاً للقاعدة التي يمكن في نفس الوقت أن تتحول هي نفسها إلى قانون كلي .**

وواضح من هذا أن التشريع الذاتي هو وحده الذي يحدّد المبدأ الحقيقي للأخلاق ، وأن التشريع الخارجي hétéronomie عن الإرادة هو مصدر كل المبادىء الزائفة للأخلاق .

ملكوت الغايات لا يكون ممكناً إلاّ بالمناظرة مع ملكوت الطبيعة ؛ والأول لا يتحدد إلاّ وفقاً لقواعد Maximes ، أي قضايا يفرضها العقل على نفسه ؛ أما ملكوت الطبيعة فلا يتحدد إلا وفقاً لقوانين العلل الفاعلية الخاضعة لقسر خارجي .

« والأخلاقية هي العلاقة بين الأفعال وبين التشريع الذاتي للإرادة ، أي التشريع الكلي الممكن بواسطة قواعد هـذه الإرادة . والفعل الذي يتفق مع الإرادة هو فعل **مباح** ؛ أما الذي لا يتفق معها فهو ممنوح . والإرادة التي تتفق قواعدها لا محالة مع قوانين التشريع الذاتي هي إرادة **مقدسة** ، خيّرة خيرية

مطلقة . واعتماد الارادة غير الخيّرة خيرية مطلقة – على مبدأ التشريع الذاتي (العسر الأخلاقي) هو **الالتزام** . فالالتزام لا يمكن إذن أن ينسب إلى موجود مقدس . والضرورة الموضوعية لفعل ما بمقتضى الالتزام تسمى : **الواجب** »[1] .

وفي هذا تفسير لكون فكرة الواجب ، رغم ما فيها من الزام ، تنطوي على سمو ومكانة مرتبطين بالشخص الذي يؤدي كل واجباته . ذلك أن هذا السمو ليس مرده إلى كونه **خاضعاً** للقانون الأخلاقي ، وإنما لكونه في نفس الوقت مشرّعاً هو الذي أصدر هذا القانون ، ولكونه إنما يخضع له ويلتزم به بهذه المثابة نفسها أي بكونه هو الذي شرّع ووضع هذا القانون .

كما يتضح أيضاً أنه ليس الخوف ، ولا الميل ، بل احترام القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة أخلاقية . وإرادتنا الخاصة ، إذا افترضنا أنها لا تعمل إلاّ بمقتضى تشريع كلي ، يصير ممكناً بواسطة قواعدها ، هذه الإرادة المثالية التي يمكن أن تكون إرادتنا نحن ، هي الموضوع الخاص الجدير بالاحترام ، ومكانة الانسانية تقوم في قدرتنا على وضع قوانين كلية ، بشرط أن تخضع هي نفسها لهذا التشريع [2] .

وأما إذا تحددت الإرادة بغير ذاتها ، أي بصفات موضوعاتها ، فإنها تقع حينئذ تحت طائلة التشريع الخارجي ؛ لأنها حينئذ ليست هي التي تشرّع لنفسها بنفسها ، بل الموضوعات هي التي تحكم التشريع . وبالتالي لن تنتج أوامر مطلقة ، بل أوامر مشروطة لأنها متوقفة على الموضوعات . ومثال الأمر المشروط أن أقول : يجب عليّ ألا أكذب ، إذا كنت أريد أن أبقى محترماً ؛ ومثال الأمر المطلق في نفس الحالة : يجب عليّ ألاّ أكذب ، حتى لو لم يجلب الكذب عليّ أيّ عار . فهذا الأمر الأخير يتجرد وينصرف النظر عن كل موضوع ،

---

(١) « تأسيس ... » =.ص ١٦٩ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه = ص ١٧٠ من الترجمة الفرنسية .

ولا يكون لأيّ موضوع أثر فيه على الإرادة . ومثال آخر على الأمر المشروط : يجب أن أعمل على إسعاد الآخرين حتى أنال رضاهم ويبادلوني نفس الشعور ؛ أما الآمر المطلق في هذه الحالة فيقول : يجب أن أعمل على إسعاد الآخرين لأن عكس ذلك لا يمكن أن يتحول إلى قانون كلي .

نقد مبادىء الأخلاق الناشئة
عن التشريع غير الذاتي

وهنا يتعرض كنت في الفقرة الأخيرة من القسم الثاني من كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » للمذاهب القائمة على أوامر مشروطة ، أي على تشريع غير ذاتي .

إن هذه المذاهب يمكن أن تقسم أولاً إلى مجموعتين ، وفقاً لكونها تستند إلى مبادىء تجريبية ، أو إلى مبادىء عقلية . والأولى وهي تتعلق بتصور السعادة ؛ تقيم السعادة إما على الحساسية الفزيائية ، وإما على الشعور الأخلاقي (أو العاطفة الأخلاقية) ؛ أما الثانية ، أعني المستندة إلى مبادىء عقلية ؛ فهي تتعلق بتصور الكمال ، وتراه إما ناتجاً عن إرادتنا ، واما موجوداً بذاته ومحدّداً ، باسم الإرادة الإلهية ، قوانين الإرادة الإنسانية .

وأجْدَرُ هذه المذاهب بالنبذ هو مذهب السعادة الشخصية : لَيْس فقط لأنه في تناقض واضح مع الحكم الأخلاقي ، بل وأيضاً لأنه بردّه الخير إلى حساب دقيق ، يدمّر كل تمييز نوعي بين دوافع الفضيلة ودوافع الرذيلة . وأسمى منه مذهب العاطفة الأخلاقية لأنه ينسب إلى الفضيلة مزية أنها تحقق لنا الرضا وتلهم الاحترام ، لكنه مع ذلك من نوع المذهب الأول من حيث انه يحدد الارادة بواسطة منفعة تجريبية ، هي الرضا . وهذا المذهب الثاني هو الذي ذهب إليه بعض الأخلاقيين الانجليز في القرن الثامن عشر ، المعاصرين لكنت ،

وعلى رأسهم هتشسون Hutcheson . ويأخذ عليه كنت أن اللجوء إلى العاطفة إنما مرجعه إلى خور في التفكير ، وعدم ادراك لما في العاطفة من تقلب ونُزّاء وعدم تحدد ، مما يجعل أحكامها حائلة مبهمة غير صافية .

أمّا مذهب الكمال ، بحسب النزعة اللاهوتية ، فيستمد الأخلاقية من إرادة الله اللامتناهية الكمال . لكن لما كنا لا ندرك الكمال الإلهي ، ولا نستطيع بالتالي أن نحدده إلاّ بتصوراتنا نحن ، فإننا نقع ها هنا في دور فاسد : فإما أن نحدد الكمال الإلهي بما نعرفه من كمالات إنسانية نتصورها نحن ، وإما أن نحدد الكمالات الإنسانية بما لا نعرفه من الكمال الإلهي إلاّ بواسطة تصوراتنا نحن للكمال الإنساني .

وأفضل منه مذهب الكمال بحسب الصورة الأنطولوجية ، لكن عيبه أنه يفتقر إلى معيار دقيق للتمييز في الواقع للحد الأقصى لما يناسبنا ، وينتهي دائماً بأن يفترض ضمنياً تلك الأخلاقية التي عليه هو أن يفسرها.

وبالجملة فإن مذهب الكمال له ميزة أنه لا يترك للحساسية مهمة الفصل في الأمور الأخلاقية . لكنه يبقى مع ذلك مذهباً قائماً على التشريع الخارجي ، وقد رأينا أن هذا اللون من التشريع لا يحقق القانون الأخلاقي لأنه لا يقوم على أوامر مطلقة ، بل يتوقف أيضاً على الموضوعات الخارجية ، أي أنه يقوم على أوامر مشروطة ، أي على مبادىء تجريبية ، « والمبادىء التجريبية غير صالحة مطلقاً لأن تكون أساساً لقوانين أخلاقية . لأن الكلية التي بمقتضاها يجب أن تصدق بالنسبة إلى جميع الكائنات العاقلة دون تمييز ، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها بذلك – تزولان إذا كان المبدأ مشتقاً من **التركيب الخاص بالطبيعة الإنسانية** أو من الظروف العارضة التي توجد فيها »[1] .

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٧٣ من الترجمة الفرنسية .

٦
الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق
إلى نقد العقل العملي المحض

أمّا وقد ثبت أن الأخلاق ليست سراباً ووهماً، وأن الآمر المطلق حق، وكذلك التشريع الذاتي للإرادة ، فلا بد من بيان إمكان الاستعمال التركيبي للعقل المحض. إن ما بيّنه كنت حتى الآن في القسمين الأولين من « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » هو ماهية الأخلاق إن كانت أخلاقاً حقاً : فبيّن الارادة الخيرة ، والواجب ، وكلية التشريع الذاتي للإرادة. وعليه الآن أن يواجه المشكلة الأساسية وهي : كيف يكون الآمر المطلق ممكناً ؟

وهذا هو ما كرّس له القسم الثالث والأخير من كتابه هذا.

إن الآمر المطلق يعبّر عن نفسه في أحكام تركيبية قبلية ؛ وقا شاهدنا في الجزء الأول من كتابنا هذا كيف تصدر الأحكام التركيبية القبلية في ميدان النظر ، وعلينا الآن أن نبيّن كيف تصدر في ميدان العمل ، فنقوم بالنسبة إلى العقل العملي بما قمنا به بالنسبة إلى العقل النظري.

الحرية

ومن أجل ذلك يبدأ بفكرة الحرية ، لأنها وحدها القادرة على ايجاد ارتباط

بين فكرة الارادة الخيرة خيرية مطلقة وبين فكرة الارادة التي قاعدتها قانون كلي .

ويبدأ فيميز بين **الارادة** بوصفها نوعاً من عليّة الكائنات الحية ، من حيث كونهم عقلاء ، وبين **الحرية** بوصفها الخاصية التي لهذه العليّة من حيث هي قادرة على العمل مستقلةً عن العلل الأجنبية التي تحددها وتعيّنها ، كما أن **الضرورة الطبيعية** هي الخاصية التي لعليّة كل الكائنات العديمة العقل في أن تتحدد في فعلها بواسطة تأثير هذه العلل الأجنبية .

فالحرية يمكن أن تعرّف **سلبياً** بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية ، أو بعبارة أوجز : الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية . فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية .

ويمكن تعريف الحرية **ايجابياً** على النحو التالي : الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها . « ذلك أنه كما أن تصور العلّية يتضمن في داخله تصوراً **لقوانين** ، وفقاً لها يحدث شيء نسميه : المعلول ، بواسطة شيء نسميّه : العلة ، فإن الحرية ، وإن لم تكن خاصية للإرادة الممثلة لقوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارج كل قانون ؛ على العكس ، إنها يجب أن تكون عليّة تفعل وفقاً لقوانين ثابتة ، لكنها قوانين من نوع خاص ، وإلا لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً ؛ أما الضرورة الطبيعية فهي تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلية ، لأن كل معلول لا يكون ممكناً إلا وفقاً لهذا القانون وهو أن شيئاً آخر يعيّن العلة الفاعلية لتؤدي عليّتها . ففيم إذن يمكن أن تقوم حرية الإرادة ، إن لم يكن ذلك في تشريعها الذاتي ، أي في الخاصية التي لها ، خاصية أن تضع قانونها لنفسها بنفسها ؟ وهذه القضية : الإرادة في كل أفعالها هي قانون نفسها — ليست

غير صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب ألا يُفْعَل إلا وفقاً لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعاً لنفسها بوصفها قانوناً كلياً . لكن هذه هي بعينها صيغة الآمر المطلق ومبدأ الأخلاقية ؛ وإذن الارادة الحرة والارادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد » [1] .

ولو كان في وسعنا ادراك حرية الارادة في ذاتها ، لأمكن بواسطة **التحليل** ، استخراج كل الأخلاقية ومبدئها . لكن هذا ليس في وسعنا . ومن هنا فإن الحرية ، بالمعنى الايجابي ، حسبها أن تقدم لنا الحدّ الذي بفضله يرتبط تصور الحكم التركيبي القبلي الخاص بالأخلاق . في المعرفة النظرية كان العيان الحسّي هو الذي يقدم لنا الارتباط بين حدّي الحكم التركيبي القبلي . أما ها هنا فلا مجال للعيان الحسّي ، ولهذا لا ملجأ إليه في مسألتنا هذه . ذلك أن التجربة لا يمكن أن تقدم لنا الدليل على الحرية ؛ ولكن معنى الحرية يبقى قائماً ، حتى لو دلتنا التجربة على عكسه .

والمخرج من هذه المشكلة هو أن نسعى لبيان أن الحرية من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك ، وذلك لأن الكائن العاقل المزوّد بإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرّاً .

وللبرهنة على ذلك نقول إن تصور الكائن العاقل يتضمّن تصوّر عقل عملي ، عقل مزوّد بعلّية تجاه موضوعاته ، عقل يشعر بأنه مبدأ لأحكامه ؛ ولا يستمدها من الخارج ، وإلاّ لتحولت قدرته العليّة إلى دوافع خارجية .

يقول كنت : « كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلاّ **تحت فكرة الحرية** هو بهذا عينه — من الناحية العملية — حرٌّ حقاً ، أعني أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا انفصام له تصدق بالنسبة إليه تماماً كما لو كانت إرادته قد أُقِرّ بأنها حرّة في ذاتها ولأسباب صادقة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية . وأنا أرى

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٧٩ — ١٨٠ من الترجمة الفرنسية .

أن علينا أن نعزو إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة الحرية أيضاً ، وأنه لا يستطيع أن يفعل إلا تحت هذه الفكرة . لأننا في مثل هذا الموجود نتصور عقلاً هو عملي ، أي أنه مزوّد بعلّية تجاه موضوعاته . ومن المستحيل أن نتصور عقلاً يستمد ، وهو في وعيه الكامل ، توجيهاً من الخارج لأحكامه ؛ لأن الذات حينئذ ستعزو إلى دافع ، لا إلى عقلها ، تحديد ملكتها للحكم . ولا بد للعقل أن يعد نفسه خالق مبادئه مستقلاً عن كل تأثير خارجي ؛ وتبعاً لذلك ، فبوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، يجب عليه أن يعتبر نفسه حرّاً ، أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة خاصة به إلا تحت فكرة الحرية ، وهكذا فإن مثل هذه الإرادة يجب — من الناحية العملية — أن تنسب إلى كل الكائنات العاقلة » [1] .

لكن هذا كله توكيد بغير دليل ، بل ينطوي أيضاً على دور فاسد ، كما أقرّ كنت [2] ، لا يمكن الخروج منه : فاننا نفترض أنفسنا أحراراً في مجال العلل الفاعلية ، كيما نتصور أنفسنا في مجال الغايات كأننا خاضعون لقوانين أخلاقية ، ثم نتصور أنفسنا بعد ذلك خاضعين لهذه القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة . والحق أن الحرية والتشريع الذاتي للارادة كليهما يدخل في التشريع الذاتي ، فهما إذن تصوران متبادلان ، ولهذا السبب لا يمكن أن نستخدم الواحد لتفسير الآخر وتبريره .

الدور الفاسد هنا واضح لكل ذي عينين إذن : إذا افترضنا الحرية لكي نفسر الخضوع للقانون الأخلاقي ، وبررنا الخضوع للقانون الأخلاقي من أجل الإقرار بالحرية .

فما هو الحل إذن ؟

هنا يلجأ كنت إلى التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، ويقول إننا

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٨٣ — ١٨٤ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه = ص ١٨٧ من الترجمة الفرنسية .

نستطيع أن نفهم أن التصورات الواردة الينا من خارج ونكون بالنسبة إليها منفعلين ، مثل امتثالات الحواس ، لا تجعلنا نعرف الأشياء إلا من حيث هي تؤثر فينا ، لا من حيث هي في ذاتها ؛ ومن هنا ينبغي أن نميّز تمييزاً دقيقاً بين **الظواهر ، والأشياء في ذاتها** ؛ أما الظواهر فتتعلق بالحساسية ، بينما الأشياء في ذاتها وهي اساس الظواهر لا يمكن ان نعرفها .

وهذا التمييز نفسه ينطبق على الإنسان ، هكذا يدعي كنت . ذلك لأن الانسان لا يستطيع أن يعرف حقيقة نفسه كما هو في ذاته ، وقصارى ما يعرفه هو أن يدرك كيف يتأثر شعوره ؛ وكل ما يعرفه عن نفسه لا يعرفه بطريقة قبلية ، بل تجريبية . لكن فوق هذه الذات التجريبية المؤلفة من ظواهر فقط ، لا بد للانسان أن يقر لا محالة بوجود شيء هو الأساس له ، وهو الأنا الحقيقي ، في مقابل الادراكات المتعقلة التي تجعل منه عضواً في العالم المحسوس . والإنسان يجد فعلاً — هكذا يقول كنت — في داخله ملكةً بها يتميّز من سائر الأشياء ، بل وبها يتميّز أيضاً من ذاته بوصفها متأثرة بالأشياء الخارجية ، وهذه الملكة هي **العقل** .

والعقل ، بوصفه تلقائية محضة ، أسمى من الذهن ، لأن تصورات الذهن ليست لها بذاتها موضوعات وعليها أن تَقْنَع باخضاع الامتثالات الحسية إلى قواعد وذلك بالتوحيد بينها في نفس الشعور ،إن العقل ، بانتاجه للأفكار ، يتصور عالماً آخر غير العالم المحسوس ، وهو بهذا يحدد للذهن نفسه حدوداً وقيــوداً .

فالكائن العاقل عليه أن يعد نفسه بعقله منتسباً إلى العالم المعقول ؛ وبملكاته الدنيا منتسباً إلى العالم المحسوس . وهو بوصفه عضواً في العالم المعقول فإنه مستقل عن كل تعيّن بواسطة العلل التجريبية ؛ ولا يستطيع أن يتصور العلية الخاصة بإرادته إلا تحت فكرة الحرية ؛ وبفكرة الحرية يرتبط تصور التشريع الذاتي ؛ وبتصور التشريع الذاتي يرتبط المبدأ الكلي للأخلاقية . — أما من حيث هو

عضو في العالم الحسّي ، فإن الكائن العاقل خاضع لقوانين الطبيعة ، وهي بالنسبة إلى ارادته ليست إلا مبادىء للتشريع غير الذاتي ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى هي تفيد في تفسير أفعالها بوصفها ظواهر ذات علاقة بظواهر أخرى .

ولهذا يزول الدور الفاسد الذي أشرنا إليه منذ قليل ، ولم يعد هناك دور فاسد لأن الإنسان بتصوره لنفسه حرّاً يعتبر نفسه منتسباً إلى العالم المعقول وحده ، وبتصوره لنفسه خاضعاً للواجب يعتبر نفسه خاضعاً لكلا العالمين : المعقول والمحسوس على السواء .

وبهذا التمييز نفسه بين العالم المعقول والعالم المحسوس يمكن اثبات الآمر المطلق : ذلك لأن فكرة العالَم المعقول ، المتضمنة في تصور الحرية ، تسمح بأن نربط بفكرة الإرادة الخيّرة فكرةَ الارادة التي تؤسس بقواعدها تشريعاً كلياً . والارادة الخيرة تفعل وفقاً لقوانين كلية لأن هذه القوانين تعبّر عما تريده هذه الارادة الخيّرة في العالم المعقول الذي هي جزء منه . ولو كان الانسان ينتسب إلى العالم المعقول وحده لجاءت كل أفعاله مطابقة لمبدأ التشريع الذاتي للإرادة المحضة . لكن الإنسان ينتسب إلى العالم المحسوس أيضاً ؛ ولو كان لا ينتسب إلاّ إلى العالم المحسوس وحده ، لجاءت أفعاله وفقاً لقانون الرغبات والميول ، ولما كان لها من قاعدة غير السعادة ، وكانت مبادئها كلها مبادىء التشريع غير الذاتي . لكن الإنسان ينتسب إلى كلا العالمين معاً : المعقول والمحسوس ، وأولهما أساس الثاني ، ولهذا فإن عليه أن يقرّ بأن أفعاله يجب أن تأتي مطابقة لقانون العالم المعقول .

وبهذا نفهم دعوى كنت أن المبدأ الأخلاقي قضية تركيبية قبلية : إذ ينضاف إلى فكرة الإرادة المتأثرة بالرغبات الحسّية : فكرة هذه الارادة نفسها وهي تُعدّ جزءاً من العالم المحسوس ، كما تنضاف إلى عيانات العالم المحسوس تصورات الذهن في ميدان المعرفة النظرية .

ويؤيد صحة هذا الإستدلال طريقةُ استعمال الرجل العادي لعقله . فإن أخس الناس وأوغلهم في السفالة والشر يقر قطعاً بسمو الفضائل التي نعرض عليه نماذجها ؛ وهذا يدل على أن في عقله فكرة تختلف عن أفعاله ورغباته وميوله الفعلية : إنه يتمنى لو استطاع أن يسلك مسلك النماذج العالية التي نقدمها إليه . « صحيح أنه لا يستطيع – بسبب ميوله ونوازعه – أن يحقق هذا المثل الأعلى في شخصه ، لكنه برغم ذلك يتمنى لو استطاع أن يتحرر في الوقت نفسه من هذه الميول التي تبهظ كاهله . وهو بهذا يشهد على أنه ينتقل بفكره ، وذلك بإرادة حرة من دوافع الحساسية ، إلى نظام من الأشياء مختلف تماماً عن ذلك الذي تتألف منه رغباته في ميدان الحساسية ، لأنه لا يستطيع أن يتوقع من هذا التمني أيّ اشباع لشهواته ، وبالتالي أي إرضاءٍ لواحد من ميوله الفعلية أو المتخيلة ... ولا يستطيع أن يتوقع من ذلك غير مزيد من القيمة الذاتية لشخصه . وهو سيعتقد أنه ذلك الشخص الأفضل ،إذا نظر إلى نفسه من حيث هو عضو في العالم المعقول ، وهو ما تفرضه عليه رغم أنفه : فكرة الحرية ، أي الاستقلال تجاه العلل المحددة للعالم المحسوس ؛ ومن هذه الناحية ، يكون على شعور بإرادة خيّرة تؤلف ، باعترافه هو ، قانوناً للإرادة الشريرة التي عنده بوصفه عضواً في العالم المحسوس : قانوناً يعترف بسلطانه رغم أنه ينتهكه »[1] .

إن الناس يتصورون أنفسهم أحراراً في إرادتهم . لكن هذه الحرية ليست تصوراً منتزعاً من التجربة ، بل ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأن هذا التصور يظل باقياً دائماً ، بالرغم من أن التجربة تكشف عن عكس ما كان يجب أن يحدث إذا افترضنا أنفسنا أحراراً . ومن الضروري أيضاً أن يحدث كل شيء وفقاً لقوانين الطبيعة ، وهذه الضرورة الطبيعية هي الأخرى ، شأنها شأن الحرية ليست تصوراً مستمداً من التجربة لأن تصورها يتضمن في ذاته تصور الضرورة ،

---

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ١٩٥ – ١٩٦ من الترجمة الفرنسية .

وهذا أمر لا يتم إلا بمعرفة قبلية سابقة على التجربة بأن شيئاً يحدث عن علة سابقة، وهذا أمر تدل عليه التجربة؛ أما أن ثمة ضرورة لهذا، فهذا أمرٌ يدرك قبل التجربة، أعني بالعقل النظري المحض.

ولهذا فإن الحرية هي فكرة للعقل فحسب، مشكوك في حقيقتها الموضوعية، أما الطبيعة فتصور للذهن يبرهن ويجب لا محالة أن يبرهن على حقيقته بواسطة الشواهد التي تقدمها التجربة..

وها نحن أولاء بإزاء نقيضة بين الحرية وبين الضرورة الطبيعية، وعلى العقل أن يعمل على حلها، بأن يبين أنه لا يوجد تناقض حقيقي بين الحرية وبين الضرورة الطبيعية للأفعال الإنسانية؛ لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية.

ولا سبيل إلى حل هذا التناقض إلاّ بالقول بأننا حين نصنّف الإنسان بأنه حر فإننا نتصوره على نحوٍ ما، بينما حين نقول عنه إنه خاضع لقوانين الطبيعة بوصفه جزءاً منها فإننا نتصوره على نحوٍ آخر. فمن حيث المعنى الأول: الإنسان يتصور على أنه عقل. « والانسان الذي يعدّ نفسه على هذا النحو بوصفه عقلاً سيستقر في نظام آخر من الأشياء وفي علاقة بمبادىء محدّدة من نوع آخر مختلف تماماً، والذي يتصور نفسه عقلاً مزوداً بإرادة وبالتالي بعلّية، نقول إن الإنسان الذي يتصور نفسه على هذا النحو يختلف تماماً عنه حين يتصور نفسه ظاهرة في العالم المحسوس (وهو فعلاً كذلك)، ويُخضع علّيته إلى قوانين الطبيعة، وفقاً لتحديد خارجي. وعما قليل سيدرك أن التصوّرين يمكن بل ويجب أن يتمشيا معاً... فإنّ على الانسان أن يتصور نفسه على هذا النحو المزدوج، هذا أمرٌ يتأسس من ناحية على شعوره بذاته بوصفه موضوعاً متأثراً بالحواس، ومن ناحية أخرى على شعوره بذاته بوصفه عقلاً، أي موجوداً مستقلاً — في استعماله لعقله — عن الانطباعات الحِسّية »[1].

(1) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » — ترجمة فرنسية ص ١٩٩ — ٢٠٠.

ومن هنا ينسب الإنسان لنفسه إرادة، عليتها تقوم في العقل، مستقلة عن الميول والنوازع.

والخلاصة أن الانسان بوصفه ظاهرة يخضع لقوانين الطبيعة؛ ولكنه بوصفه مزوداً بعقل فإنه مستقل عن الضرورة الطبيعية، وله عليّته الخاصة المتمثلة في الإرادة التي يحكمها العقل ولا تتأثر بالميول والنوازع. وهذا هو السبب في أن الإنسان ينسب لنفسه إرادة متميزة تماماً من الميول الحسية، حتى إنه يتصور الأفعال المعارضة لميوله على أنها ممكنة بل وضرورية؛ ومن هنا لا يحتمل أن تنسب إليه هذه الميول على أنها تمثل أناه الحقيقي أو ذاته الحقيقية.

وبدخول العقل على هذا النحو، بواسطة **الفكر**، في عالم معقول، فإن العقل العملي لا يتجاوز أبداً حدوده؛ ولن يتجاوزها إلا إذا أراد، وهو ينفذ في هذا العالم، أن يتصور نفسه فيه، وأن **يحس** بنفسه فيه.

* * *

ولكن كنت لم يستطع بعد هذا كله أن يفسّر إمكان الحرية. وكل ما فعله هو أنه فسّر إمكان الآمر المطلق بواسطة الحرية. فالحرية إذن مجرد افتراض يفترضه العقل العملي من أجل وضع الأخلاق. والسبب في ذلك هو أن التجربة لا تكشف عن الحرية، وبالتالي لا نستطيع أن ندلّ عليها في عيان. وكل ما يستطيع العقل فعله للتدليل عليها هو أن يبرر وجودها أو إمكان وجودها بأن يبيّن أنها ليست متناقضة.

« وفكرة العالم المعقول ليست هي الأخرى غير **وجهة نظر** يضطر العقل إلى اتخاذها خارج الظواهر، **ابتغاء أن يتصور نفسه عملياً**، وهو أمر ما كان ليكون ممكناً لو كانت تأثيرات الحساسية محدّدة للإنسان، وهذا مع ذلك ضروري إذا كان علينا ألا نحرمه من الشعور بذاته بوصفه عقلاً، وتبعاً لذلك

بوصفه علّة عقلية ، يفعل بالعقل ، أي حرّاً في فعله »[1] .

ومن المستحيل كذلك أن نبرهن نظرياً على ضرورة وجود مبدأ عملي لا مشروط ، وأن نفسر لماذا كان العقل المحض عملياً بذاته . وهذه الاستحالة ناشئة عن طبيعة العقل الإنساني نفسه ، من حيث انه لا يستطيع أن ينشد في العالم المحسوس مصلحة حقيقية ، ضد المبدأ الأخلاقي ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى من حيث انه لا يستطيع المخاطرة في العالم المعقول كيما ينشد أن يصل فيه إلى موضوعات خارجة عن متناوله .

« وفكرة عالم معقول محض ، متصور على أنه كلٌّ مؤلف من كل العقول ، ونحن جزء منه بوصفنا كائنات عاقلة (وإن كنا من ناحية أخرى أعضاء أيضاً في العالم المحسوس) ، تظلّ دائماً فكرة ممكنة الاستعمال ومشروعة بالنسبة إلى اعتقاد عقلي ، على الرغم من أن كل علم ينتهي عند حدود هذا العالم . وبالمثل الأعلى الرائع للملكوت كلي **للغايات في ذاتها** (للكائنات العاقلة) ، لا نستطيع أن نكون أعضاء فيه إلاّ إذا عنينا بأن نسلك وفقاً لقواعد الحرية كما لو كانت قوانين الطبيعة — فإن هذه الفكرة مقدّر لها أن تولّد فينا اهتماماً شديداً بالقانون الأخلاقي[2] » .

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » = ص ٢٠٢ من الترجمة الفرنسية .
(٢) الكتاب نفسه = ص ٢٠٨ من الترجمة الفرنسية .

٧

نقد العقل العملي

فإذا انتقلنا الآن من كتـــاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » الى كتـــاب « نقد العقل العملي » وجدنا الأفكار الأساسية واحدة ، لكنها في الواحد أكثر تفصيلاً أو أوغل في التحليل وأعمق منها في الآخر. وليس بصحيح ما ذهب إليه كل من ي . ادورد اردمن [١] ، ووافقه فيه كونو فشر [٢] حين زعما أن الكتاب الأول موضوعه هو القانون الأخلاقي ، بينما الثاني موضوعه الحرية . فقد رأينا أن الكتاب الأول تناول موضوع الحرية بالتفصيل .

لكن إذا كانت الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة ، فإن طريقة تناولها تختلف . ذلك أن كنت قد قصد بـ « نقد العقل العملي » أن يكون نظيرا لـ « نقد العقل المحض » : هذا في ميدان المعرفة النظرية ، وذاك في ميدان المعرفة العملية . ومن هنا جاء التناظر البنائي التام بين هذين الكتابين : فكلاهما ينقسم

---

(١) J. Eduard Erdmann : Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. III, p. 346; 1866.

(٢) Kuno Fischer : Geschichte der neuern Philosophie, V. p. 81.

إلى مذهب أولي للعقل ، وعلم مناهج للعقل . والقسم الأول ينقسم إلى تحليلات Analytik وإلى ديالكتيك Dialectik . والتحليلات تنقسم بدورها إلى تحليلات المبادىء ، وتحليلات التصورات . ولا فارق إلا في الترتيب : ذلك أن العقل العملي يتناول موضوعات لا يعرفها ، بل يحققها ، ولهذا ليس له أن يستند إلى معطيات العيان الحسّي ، وإنما عليه أن يعتمد على فكرة العلية المستقلة عن كل الأحوال التجريبية ، ولهذا فإنه بدلاً من أن يسير من الحواس إلى التصورات ومن التصورات إلى المبادىء ، فإن عليه لا محالة أن يسير من المبادىء إلى التصورات ، ومن التصورات إلى الحواس . يقول كنت [1] : « إن تقسيم نقد العقل العملي يجب ، في خطوطه العامة ، أن يكون مطابقاً لنقد العقل النظري . ولهذا يجب أن يكون لدينا مذهب أولي ، **وعلم مناهج** للعقل العملي ، وفي (القسم) الأول يجب أن يكون لدينا **تحليلات** هي بمثابة قاعدة للحقيقة ، **وديالكتيك** هو بمثابة عرض وحل للمظهر Schein في أحكام العقل العملي . لكن الترتيب في التقسيم الفرعي للتحليلات ، سيكون عكس ذلك الذي اتبعناه في نقد العقل المحض النظري ، لاننا في حالتنا هذه (= نقد العقل العملي) سنبدأ من **المبادىء** ونمضي منها إلى **التصورات** ، ومن هذه إلى الحواس ، إن أمكن ذلك ، بينما نحن في العقل النظري على العكس من ذلك كان علينا أن نبدأ من الحواس وأن ننتهي بالمبادىء . ذلك أننا الآن بإزاء إرادة ، وعلينا أن ننظر في العقل من حيث علاقته بهذه الإرادة وعلّيتها لا من حيث علاقته بالأشياء . ومبادىء العلّية اللامشروطة تجريبياً يجب إذن أن تكون نقطة الانطلاق ، التي نستطيع بعدها أن نحاول وضع تصوراتنا لمبدأ تعين هذه الإرادة ، وانطباق هذه التصورات على الموضوعات ، وأخيراً

(1) كنت : « نقد العقل العملي » ، مجموع مؤلفات كنت جـ ٥ ص ١٦ = ص ١٤ من الترجمة الفرنسية التي قام بها فرنسوا بيكافيه François Picavet ، طبعة جديدة ، باريس سنة ١٩٦٠ عند الناشر P.U.F. .

انطباقها على الذات وعلى حساسيتها . وقائدن العلّية بالحرية ، أي المبدأ العملي المحض ، يكوّن ها هنا لا محالة نقطة الانطلاق ، ويحدّد الموضوعات التي يمكن أن يُطبّق عليها وجدها » .

وقد ظهر كتاب « نقد العقل العملي » في سنة ١٧٨٨ وإن كان معداً للطبع منذ نهاية شهر يونيو سنة ١٧٨٧ .

وفي استهلاله يبين أنه يهدف من ورائه إلى أن يثبت أن ثمّ **عقلاً محضاً عملياً** ، ثم إلى نقد القدرة العملية التي لهذا العقل .

إنّ الاستعمال النظري للعقل يتناول موضوعات ملكة المعرفة البسيطة ، ونقد العقل لا علاقة له إلاّ بهذه الملكة المحضة للمعرفة ، بسبب ما حدث للعقل من خروج عن حدوده إلى أمور ليست في متناوله أما الاستعمال العملي للعقل فأمره بخلاف ذلك : إذ يعنى العقل ها هنا بالمبادىء المحدّدة للإرادة ، التي هي قدرة : إما على انتاج موضوعات مناظرة للامتثالات ، وإما على تحديد نفسها بنفسها لتحقيق هذه الموضوعات ، أي تحديد علّتها . وها هنا يستطيع العقل أن يكفي لتحديد الإرادة وله دائماً حقيقة موضوعية ؛ من حيث إن الأمر يتعلق بالارادة فحسب .

والسؤال الأول ها هنا هو لمعرفة هل العقل المحض يكفي وحده لتحديد (لتعيين) الإرادة ، أو أنه لا يستطيع أن يكون لها مبدأ تحديد إلاّ باعتماده على الأحوال التجريبية . وها هنا تتدخل فكرة الحرية : فإذا استطعنا أن نثبت أن الحرية تنتسب حقاً إلى الإرادة الإنسانية ، وبالتالي إلى إرادة كل الكائنات العاقلة ، فإننا نثبت بهذا أيضاً ليس فقط أن العقل المحض يمكن أن يكون عملياً ، بل وأيضاً أنه وحده ، لا العقل المعتمد على الأحوال التجريبية ، هو العملي على نحو غير مشروط .

ولهذا فالموضوع الذي يهم كنت هنا هو أن يقوم بنقد العقل العملي بوجه

عام ، لا بنقد العقل المحض العملي ، لأن العقل المحض ، ما دمنا قد أثبتنا أنه موجود ، فإنه ليس بحاجة إلى نقد . إنه هو الذي يحتوي على قاعدة نقد أي استعمال .

٨

تحليلات العقل المحض العملي

ـ أ ـ

مبادىء العقل المحض العملي *

ثم قوانين عملية ، أي مبادىء كلية بمقتضاها تفعل الإرادة .

« والمبادىء العملية قضايا تحتوي على تحديد (تعيين) عام للإرادة ، تتفرع عنه عدة قضايا عملية . وهذه المبادىء العملية تكون ذاتية ، أو تؤلف قواعد Maximes إذا عُدّ الشرط من جانب الذات أنه صادق بالنسبة إلى إرادته هو فحسب ، ولكنها تكون موضوعية وتزوّد بقوانين عملية ، إذا عدّ الشرط موضوعياً ، أي صادقاً بالنسبة إلى إرادة كل كائن عاقل [1] » .

ويشرح كنت هذا التعريف قائلاً إننا « إذا أقررنا بأن العقل المحض يمكن

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٣٥ = ص ١٧ من الترجمة الفرنسية المذكورة.

* يلاحظ أن كنت في القسم الأول من هذا الفصل يستخدم الطريقة الهندسية في العرض ، على غرار ما فعل اسبينوزا في كتاب « الأخلاق » – فيذكر التعريف ، والنظرية ، واللازمة corollaire والحاشية scolie ، والمسألة problème .

أن يحتوي في ذاته على أساس عملي ، أي كاف لتعيين الإرادة ، فثم قوانين عملية ، وإلاّ ، فلن تكون كل المبادىء العملية غير قواعد Maximes فحسب . » (الموضع نفسه) .

والسؤال هو : هل يوجد ، بين المبادىء التي بمقتضاها يفعل المرء ، مبادىء يمكن أن تعدّ ليس فقط قواعد Maximes ، بل وأيضاً قوانين .

ويجيب كنت عن هذا السؤال بالتمييز بين مبادىء مادية ، ومبادىء صورية . والأولى هي تلك التي تفترض – لتعيين الارادة – موضوعاً أو مادة للملكة التشوق . وهي لما كانت كذلك فإنها لا يمكن أن تكون إلا تجريبية . لأن موضوع التشوق (أو الرغبة) لا يمكن أن يصير مبدأً للتعيين إلاّ إذا أراغت الذات إلى لذة من وراء تحقيقه ، بواسطة تصورها إياه . ولكن لا يوجد أمتثال من هذا النوع يمكن أن نعرف قبلياً هل هو مرتبط باللذة أو الألم ، أو هو لا يبالي بكليهما . والتجربة هي وحدها التي تنبئنا بذلك .

ولما كانت المبادىء المادية تجريبية ، فإنها لا يمكنها أن تزودنا بقوانين عملية ، لأنه لا بد للقانون أن يكون ذا ضرورة موضوعيّة مؤسسة قبلياً . لكن المبادىء المادية لا تقوم إلاّ على مقدرة ذاتية لمعاناة اللذة والألم ، وهذه المقدرة لا تعرف إلا تجريبياً ، ولا توجد بنفس الدرجة عند الكائنات العاقلة .

ومعنى هذا أن كل المبادىء العملية المادية من نوع واحد ، لأنها تشترك في صفة كونها تستند إلى العلاقة بين الامتثال والذات ، أي إلى عاطفة . ولما كان الشعور بالرضا المصاحب دائمـاً لأفعال الوجود يسمى السعـادة ، وكانت قاعدة البحث عن السعادة هي حبّ الذات ، فيمكن أن يقال إن كل المبادىء العملية المادية تندرج تحت المبدأ العام لحب الذات أو السعادة الشخصية .

وكل كائن عاقل ، ولكنه فان ، يتشوق بالضرورة إلى أن يكون سعيداً . ورضا الإنسان عن حياته كلها ليس نوعاً من الامتلاك الأصيل والنعيم Seligkeit

الذي يفترض شعوراً بالاستقلال والاكتفاء الذاتي ، بل هو إشكال فرضته علينا طبيعتنا الفانية نفسها ، لأن لدينا حاجات ، وهذه الحاجات تتعلق بمادة ملكة التشوق (الرغبة) عندنا ، أي بشيء ينتسب إلى شعور باللذة ، أو بالألم يستخدم ذاتياً كمبدأ ، وبه يتحدد ما نحتاج إليه لنكون راضين عن أحوالنا . لكن لما كان المبدأ المادي للتعيين لا يمكن الذات أن تعرفه إلا تجريبياً ، فإنه من المستحيل عدّ هذا الاشكال قانوناً ، لأن القانون ، من حيث هو موضوعي ، يجب أن يحتوي ، في كل الأحوال وبالنسبة إلى جميع الكائنات العاقلة ، على نفس المبدأ المحدّد للإرادة [1] .

« وإذا كان على الكائن العاقل أن يمتثل قواعده Maximes على أنها قوانين عملية كلية ، فإنه لا يستطيع أن يمتثلها إلا بوصفها مبادىء تعيّن الارادة ، لا بالمادة ، بل بالشكل فقط . — ومادة المبدأ العملي هي موضوع الإرادة . والموضوع إما أن يكون ، أو لا يكون ، المبدأ المعيّن للإرادة وفي الحالة الأولى ، قاعدة الارادة خاضعة لشرط تجريبي (هو العلاقة بين الامتثال المحدّد وبين الشعور باللذة أو بالألم) ، وتبعاً لذلك لا يمكن أن تكون قانوناً عملياً . ولو أننا نزعنا عن القانون بالتجريد كل مادة ، أي كل موضوع للإرادة (بوصفه مبدأً محدداً) ، فلا يبقى إلاّ الشكل البسيط للتشريع الكلي . وتبعاً لذلك ، فإن الكائن العاقل لا يمكنه أبداً أن يمتثل مبادئه العملية ذاتياً ، أي قواعده Maximes ، بوصفها في نفس الوقت قوانين كلية ، أو عليه أن يقرّ بأن الشكل البسيط الذي به تتكيف مع تشريع كلي ، تجعل منها به وحده قوانين عملية » .

والذهن العادي جداً يستطيع أن يميز شكل القاعدة القادر على التكيف مع تشريع كلي . فمثلاً إذا جعلت قاعدة لي أن أنمي ثروتي بكل الوسائل المأمونة :

---

(١) راجع « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٤٥ = ص ٢٤ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٤٨ — ٤٩ — ص ٢٦ من الترجمة الفرنسية .

وكان بين يديّ وديعة مات صاحبها ولم يترك أي مكتوب يتعلق بها . وأريد الآن أن أضع قاعدتي موضع التنفيذ . ولهذا أريد أن أعرف هل هذه القاعدة يمكن أن تكون لها قيمة القانون العملي الكليّ . فأطبقها على الحالة الماثلة فأسأل نفسي هل يمكن أن تتخذ شكل قانون بأن تكون صيغتها هي : من حق كل إنسان أن ينكر ما استودع من وديعة إذا كان ليس في وسع أحد أن يثبت أنه استودعها . هنالك أدرك على الفور أن مثل هذا المبدأ يقضي على نفسه بنفسه لو جعل قانوناً ، لأن نتيجته ستكون القضاء على كل وديعة .

إن كل قانون عملي أقرّ بأنه كذلك يجب أن يكون صالحاً لأن يصير تشريعاً كلياً فإن قلت إن إرادتي خاضعة لقانون عملي ، فإنني لا أستطيع ادعاء ميلي (مثلاً : طمعي وشراهتي في الحالة التي أمامنا) أنه مبدأ محدد لإرادتي ، يصلح أن يكون قانوناً عملياً كلياً ؛ لأنه يدمّر نفسه بنفسه لو أصبح قانوناً كلياً .

ولو طبقنا هذا على مبدأ الرغبة في السعادة ، لوجدنا أنه لا يصلح أن يكون قانوناً عملياً كلياً ، لأنه بينما في الأحوال الأخرى القانون الكلي للطبيعة يحدث انسجاماً بين الكل ، فإنه بالنسبة إلى مسألة السعادة كمبدأ يؤدي إلى التناقض والتدمير الكامل للقاعدة نفسها وللغرض منها . « ذلك أن إرادة الكل لن يكون لها نفس الموضوع ؛ بل سيكون لكل واحد موضوعه الخاص (هناؤه الخاص) الذي ربما قد يتفق عرضاً وبالصدفة مع نوايا أناس آخرين ؛ لكنه هيهات أن يكفي كي يكون قانوناً ، لأن الاستثناءات التي يحق للمرء أن يحويها بحسب الأحوال هي لا نهاية لها ولا يمكن بأيّ حال أن تدخل بطريقة محددة في قاعدة عامة . وإنما سينتج انسجام شبيه بذلك الذي تصفه قصيدة ساخرة عن التوافق النفسي بين زوجين يدمر كل منهما الآخر : « يا له من انسجام رائع : ما يريده هو هي أيضاً تريده ! »؛ — وشبيه أيضاً بما يحكى عن فرنسوا الأول وقد أخذ تعهداً أمام شارلكان فقال : ما يريده أخي شارل (وهو اقليم

ميلانو) ، فأنا أيضاً أريده . إن المبادىء التجريبية للتعيين [1] ليست صالحة للتشريع الخارجي الكلي ، لكنها أيضاً لا تصلح لتشريع داخلي من نفس الطبيعة ، لأن كل واحد يتخذ من ذاته أساساً لميله الخاص ، وهذا مختلف عن ميل كل واحد من أشباهه من الناس ، بل في الشخص الواحد تكون السيادة في التأثير لهذا الميل مرة ، ولذاك الميل مرة أخرى . ومن المستحيل العثور على قانون يمكن أن يحكم كل الميول ، بشرط أن يقيم بينها انسجاماً تاماً » [2] .

فما دمنا نقرّ إذن بأن للإرادة قانوناً خاصاً ، فلا بد أن نقرّ أيضاً بأن هذا القانون لا يمكن أن يكون إلا شكلياً ، لأننا إذا نزعنا عن القانون كل مادة ، فماذا يبقى اللهم إلاّ **شكل** التشريع الكلي ؟! وبهذا المعنى نقول إن الإرادة ، أو العقل العملي ينطوي على عقل محض . بل إن الارادة لا تكون عملية حقــاً إلاّ من حيث هي عقل محض . وبين القانون العقلي لهذه الارادة وبين عليتها هناك ارتباط وثيق جداً إلى درجة أن الواحد ينعكس إلى الآخر .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : ماذا ينبغي أن تكون طبيعة الارادة التي نفترضها لا تتحدد (لا تتعيَّن) إلاّ بالشكل التشريعي لقواعدها ، وماذا ينبغي أن يكون قانون الإرادة التي نفترض أنها في ذاتها حرَّة ؟

لما كان شكل القانون لا يمكن تصوره إلا بالعقل ، وليس موضوعاً للحواس ، فإن تصور هذا الشكل هو بالنسبة إلى الارادة مبدأ تعيين متميز تماماً من كل المبادىء التي تصدر عن عالم الظواهر كما تحكمه العلية الطبيعية . ولما كان هو المبدأ الوحيد للتعيين الصالح لأن يكون قانوناً للإرادة ، فيجب

---

(1) التعيين determination : أي التي تجعل المرء يفعل كذا .

(2) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٥٠ = ٥١ – ص ٢٧ – ٢٨ من الترجمة الفرنسية .

أن تكون الإرادة مستقلة عن العلية الطبيعية للظواهر ؛ وهذا الاستقلال هو الحرية ، بالمعنى الأدق ، أي بالمعنى المتعالي transcendental . « وإذن فإن الإرادة التي يمكن الشكل البسيط التشريعي للقاعدة أن يصلح قانوناً لها هي إرادة حرّة[1] » .

ومسألة ثانية : « لو فرض أن الإرادة حرّة ، فأوجِدْ القانون القادر وحده على تعيينها بالضرورة » .

والجواب : « ما دامت مادة القانون العملي ، أعني موضوع القاعدة ، لا يمكن أبداً أن يعطى تجريبياً ، لكن الارادة الحرة ، من حيث هي مستقلة عن الأحوال التجريبية (أي عن الأحوال التي تنتسب إلى عالم الحواس) ، يجب مع ذلك أن يكون ممكناً أن تعيّن ، فيجب أن تجد الارادة الحرة مبدأً للتعيين ، مستقلاً عن مادة القانون ومع ذلك داخل القانون . لكن لا يوجد ، بخلاف المادة ، شيء آخر في القانون اللهم إلاّ الشكل التشريعي . إذن الشكل التشريعي ، من حيث أنه مندرج في القاعدة Maxime ، هو الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يزوّدنا بمبدأ تعيين الإرادة الحرة[2] » .

والخلاصة أن الارادة الحرة لا يمكن أن يكون لها قانون غير القانون الشكلي .

فهل الحرية والقانون العملي اللامشروط تصوران متضايفان ؟ بل هل هما تصوران متميّزان ؟ أفلا نستطيع أن نتصور أن القانون العملي اللامشروط هو بعينه شعور العقل المحض العملي بذاته ، وأن هذا العقل المحض العملي هو بعينه التصور الايجابي للحرية ؟

ليكن الجواب بالايجاب . ولكن يبقى مع ذلك السؤال التالي : من أين

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٥٢ = ص ٢٨ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه : ص ٥٢ = ص ٢٨ من الترجمة الفرنسية .

تتولد معرفتنا بما هو عملي غير مشروط : أمن الحرية ، أم من القانون العملي ؟

إنها لا يمكن أن تتولد من الحرية : فنحن لا نملك عنها شعوراً مباشراً ، لأن تصورها الأول سلبي ، ولا أن نستنتج وجودها من التجربة ، لأن التجربة لا تعرّفنا إلا بقانون الظواهر ، أي بجهاز الطبيعة الآلي ، وهو ما يضاد الحرية . إنما هو **القانون** الأخلاقي ، ونحن على شعور مباشر به ، هو الذي يتجلى لنا **أولاً** ويقودنا مباشرةً إلى تصور الحرية ، بوصفها متصوَّرة بالعقل على أنها تبدأ للتعيين ، ولا يمكن أن يحكمها أي شرط حسّيّ بل هي مستقلة عنه تماماً .

لكن أنى لنا أن نستشعر هذا القانون الأخلاقي ؟

اننا نستطيع أن نستشعر القوانين العملية المحضة كما نستشعر المبادىء النظرية المحضة ، بملاحظة الضرورة التي بها يفرضها العقل علينا ، وبغض النظر عن كل الظروف (الأحوال) التجريبية التي تفرضها علينا . » إن تصور إرادة محضة يستمد أصله من القوانين العملية المحضة ، كما أن الشعور بذهن محض يستمد أصله من المبادىء النظرية المحضة . أما أن هذا هو الترتيب الاعتمادي لتصوراتنا ، وأن الأخلاقية تكشف لنا أولاً عن تصور الحرية ، وأن **العقل العملي** – تبعاً لذلك – يقترح أولاً ، مع هذا التصور ، أعوص المشاكل على العقل النظري من أجل وضعه في أشد الحرج – فهذا ما يتجلى بوضوح من الاعتبار التالي : ما دام لا يمكن تفسير شيء من الظواهر بواسطة فكرة الحرية ، وما دام الجهاز الآلي الطبيعي – على عكس ذلك – يجب أن يضع فيه الخيط الهادي ، وما دام العقل المحض ، إذا كان يريد الارتفاع إلى اللامشروط في سلسلة العلل ، فإنه يقع في نقيضه antinomie يضيع منها في اللامفهوم من كلتا الناحيتين ، بينما الجهاز الآلي (للطبيعة) مفيد على الأقل في تفسير الظواهر ، فإنه ما كان يمكن التجاسر على ادخال الحرية في العلم ، لو كان القانون الأخلاقي ومعه العقل العملي لم يتدخلا ولم يفرضا علينا هذا التصور . بيد أن التجربة تؤيد أيضاً هذا الترتيب للتصورات فنياً .

فلنفرض أن أحداً يؤكد ؛ وهو يتحدث عن ميله إلى اللذة ، أن من المستحيل عليه تماماً أن يقاوم هذا الميل حين يمثل الشيء المرغوب فيه والفرّصة المواتية (لتحصيله) : فلو كان أمام البيت الذي يجد فيه هذه الفرصة قد نصبت مشنقة لتعليقه فيها بمجرد أن يشبع شهوته، أفلا ينقلب حينئذ على هذا الميل؟ الجواب عن هذا السؤال لا يحتاج إلى كثير من البحث . لكن اسأله هل في الحالة التي يأمره فيها أميره — مهدداً إياه بالقتل فوراً — بأن يشهد زوراً ضد رجل شريف يريد الأمير التخلص منه بتهمة مقبولة ؛ هل يرى من الممكن أن يتغلب على حبه للحياة ، مهما يكن هذا الحب للحياة كبيراً ؟ ربما لن يتجاسر على أن يؤكد أنه سيفعل ذلك ، أو لن يفعله ، لكنه سيسلّم بسهولة : أن هذا ممكن بالنسبة إليه . إنه يحكم إذن أنه يستطيع أن يفعل شيئاً لأن لديه شعوراً بأنه يجب Soll عليه أن يفعله ، وبهذا يقرّ بالحرية التي لديه والتي كانت ، لولا القانون الأخلاقي ، ستبقى مجهولة عنده[1] » .

القانون الأساسي
للعقل المحض العملي

وهذا يفضي بكنت إلى صياغة القانون الأساسي (الأول) للعقل المحض العملي ، وهو عينه الذي رأيناه من قبل في « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » : « افعل بحيث قاعدة إرادتك يمكن دائماً أن تصلح في نفس الوقت أن تكون مبدأ لتشريع كلي » .

ويشرح هذا القانون في حاشية يقول فيها إن القاعدة العملية قاعدة غير مشروطة ، وتتمثل قبلياً على أنها قضية عملية مطلقاً ، وبها الارادة تتحدد

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٥٣ — ٥٤ ، = ٢٩ — ٣٠ من الترجمة الفرنسية .

(أو تتعين) تحدّداً (أو تعيُّناً) مطلقاً بطريقة موضوعية . لأن العقل المحض العملي هو ها هنا مشرع مباشرة . والارادة ينظر إليها على أنها مستقلة عن الأحوال التجريبية ، أي على أنها إرادة محضة ، تتعين بشكل القانون ، وبهذا الشكل وحده ، وهذا المبدأ للتعيين ينظر إليه على أنه الشرط الأعلى لكل القواعد Maximes .

وتلزم عنه **لازمة** Corollaire هي أن « العقل المحض عمليٌّ بذاته ويزوّد الإنسان بقانون كليٍّ ، نسميه **القانون الأخلاقي** Sittengesetz »(١) .

والشعور بهذا القانون واقعة من وقائع العقل — ein Faktum der Vernunft ، لا واقعة تجريبية ، بل واقعة عقلية نسيج وحدها . وهذه الواقعة تتجلى بوضوح إذا حللنا الأحكام التي يطلقها الناس على قيمة أفعالهم . فهذه الأحكام تتضمن دائماً أنه مهما تكن قوة الميول والنوازع الطبيعية ، فإن العقل يظل دائماً طاهراً مستقيماً في حكمه .

وفكرة القانون الذي ينطبق على الارادة تعود إلى فكرة الإرادة التي تشرّع لنفسها بنفسها . والتشريع العملي الكلي هو التشريع الذاتي . والتشريع الذاتي هو الحرية منظوراً إليها على أنها هي والقانون أمرٌ واحد .

وإذا كانت إرادة الفاعل العاقل حرة ، فمعنى هذا أن أفعاله ، أو إراداته ، لا تتعين بواسطة علل خارجية . والعلل الخارجية لا تقتصر على القوى الفزيائية ، بل تمتد أيضاً إلى الاحساسات الصادرة إلينا من خارج ، والصور التي تثيرها هذه الاحساسات ، والانفعالات التي تثيرها الاحساسات والصور .

« **والتشريع الذاتي** للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها . وبالعكس ، **التشريع الخارجي** للاختيار الحر Willkühr ليس فقط ليس أساساً لأيّ الزام ، بل هو بالأحرى يضاد مبدأ

(١) الكتاب نفسه ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٥٦ = ص ٣١ من الترجمة الفرنسية .

الإلزام وأخلاقية الإرادة . والمبدأ الوحيد للأخلاقية يقوم في الاستقلال ، تجاه كل مادة للقانون (أعني تجاه موضوع مرغوب فيه) ، وفي الوقت نفسه أيضا في تعيين الاختيار الحر Willkühr بواسطة الشكل البسيط للتشريع الكلي ، الذي يجب أن تكون القاعدة Maxime قادرة عليه . لكن هذا **الاستقلال** هو الحرية بالمعنى **السلبي** ، وهذا **التشريع الخاص** بالعقل المحض ، والعملي بهذه المثابة ، هو الحرية بالمعنى الايجابي . والقانون الأخلاقي لا يعبّر إذن عن شيء آخر غير التشريع الذاتي للعقل المحض العملي ، أي للحرية ، وهذا **التشريع** الذاتي هو نفسه الشرط الصوري لكل القواعد Maximes ، وهو وحده الشرط الذي به يمكنها أن تتفق مع القانون العملي الأعلى [١] » .

والحكمة العملية التي تنطوي على شرط مادي ، أي بالتالي : تجريبي ، يجب ألا تعدّ أبداً قانوناً عملياً ، لأن قانون الارادة المحضة ينقل الارادة إلى مجال آخر مختلف تماماً عن المجال التجريبي . وليست لها أية كلية غير الكلية المشروطة . وترجع عادة إلى مبدأ السعادة الشخصية .

لكن مبدأ السعادة الشخصية يضاد الأخلاقية ، كما بيّنا من قبل إنه يمكن أن يزودنا بقواعد Maximes ، لكنها قواعد لا تصلح أبداً أن تكون قوانين للإرادة ، حتى لو كان موضوعها هو السعادة العامة ، ذلك لأن هذا المبدأ يتوقف على رأي الشخص ، وهو رأي سريع التغير والتقلب ، وإذا أمكن استخراج قواعد **عامة** منه ، فإنه لا يمكن أبداً استخراج قواعد **كلية** . ولهذا لا يمكن أن نقيم على أساس هذا المبدأ ، مبدأ السعادة الشخصية : **قوانين** عملية .

إن قاعدة حب الذات **تنصح** فقط ، أما قانون الأخلاقية **فيأمر** . وشتان ما بين ما نُنْصَح به وما به نؤمر :

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٥٨ — ٥٩ = ص ٣٣ من الترجمة الفرنسية .

وهنا يقدم كنت [1] لوحة بالمبادىء العملية المادية لتعيين الارادة مأخوذة أساساً للأخلاقية — وهي هذه :

ذاتية

خارجية		**باطنة**	
التربية	الدستور المدني	الشعور الجسماني	الشعور الأخلاقي
(تبعا لمونتاني)	(تبعاً لماندڤيل)	(تبعاً لابيقور)	(تبعاً لهتشسون)

موضوعية

باطنة	**خارجية**
(إرادة الله	الكمال
(تبعاً لكروسيوس ولاهوتيين أخلاقيين آخرين)	(تبعاً لفولف والرواقيين)

والمبادىء الموضوعة على اليمين كلها تجريبية ومن الواضح أنها عاجزة عن تقديم المبدأ الكلي للأخلاقية. والمبادىء الموضوعة على اليسار تقوم على العقل ، لأن الكمال لا يمكن أن يدرك إلا بتصورات عقلية . وفكرة الكمال يمكن أن تفهم بمعنى نظري ، وفي هذه الحالة تعني التمام Vollständigkeit لكل شيء في نوعه ، أو لشيء بوجه عام . كما يمكن أن تفهم بمعنى عملي وحينئذ تدل على حال الشيء الذي يلائم كل أنواع الغايات .

— ب —

استنباط مبادىء العقل المحض العملي

وبعد هذا العرض الذي بين فيه كنت ما هو المبدأ الأعلى للعقل العملي وما يحتوي عليه ، وأنه يوجد بذاته ، وقبلي تماماً ، ومستقل عن

(1) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٦٩ = ص ٤٠ من الترجمة الفرنسية .

المبادىء التجريبية ، وبماذا يتميّز من سائر المذاهب العملية ؛ أخذ يبحث في **الاستنباط** ، أي تبرير القيمة الموضوعية الكلية لهذا المبدأ ، والفحص عن إمكان هذه القضية التركيبية القبلية التي تعبر عن هذا القانون .

فلاحظ أولاً أن الأمر ها هنا ليس مكفول النجاح كما كان بالنسبة إلى مبادىء الذهن المحض النظري ، لأن هذه المبادىء الأخيرة تتناول موضوعات التجربة الممكنة ، والظواهر ، حيث كان من السهل أن هذه الظواهر لا يمكن أن تُعْرف بوصفها موضوعات للتجربة إلاّ إذا رتّبت تحت مقولات وفقا لقوانين . لكن لا يمكن السلوك بنفس الطريقة فيما يتعلق باستنباط القانون الأخلاقي ، إذ الأمر هنا لا يتعلق بمعرفة طبيعة الموضوعات التي يمكن أن تعطى للعقل بواسطة مصدر آخر ، بل تتعلق بمعرفة يمكن أن تصير أساساً لوجود الموضوعات نفسها ، وبواسطتها يكون للفعل في الكائن العاقل ، عِلّية ؛ إذ العقل المحض هو القوة المؤثرة في تحديد الارادة .

لكن تعوزنا القدرة على النفوذ في ملكاتنا حتى أصلها الأصيل ؛ ولهذا لا بد من اصطناع الحيلة لامكان استنباط القانون الأخلاقي من العقل . لقد استطعنا بالنسبة إلى نقد العقل النظري أن نقوم باستنباط التصورات المحضة للذهن عن طريق بيان أنها تؤلف مبادىء إمكان التجربة ، وكانت الهوية بين هذه التصورات وبين شرائط التجربة الممكنة هي الدليل على صدقها . أما ها هنا بالنسبة إلى العقل العملي ، فمثل تلك الوسيلة تعوزنا ؛ لأنه في الأمور العملية لما كان الأمر يتعلق ، لا بمعرفة الموضوعات بل بتحقيقها ، فإن التجربة لا يمكن أن تتدخل إلا بالدخول في باطن المبادىء نفسها ، مما يؤدي إلى تعكير محوضة الذهن . لكن إذا كنا لا نستطيع أن نستخلص من التجربة أية حالة تكشف لنا عن القانون الأخلاقي بالفعل ، فإن القانون الأخلاقي يبقى مع ذلك يقينياً وضرورياً ومستقلاً عن التجربة ، ولا حاجة به إلى أن يتأيد بها .

ولهذا فإلى العقل المحض وحده يرجع الأمر في تحديد الشروط الّتي بدونها لا يمكنه أن يعيّن الإرادة مباشرة .

يقول كنت : « إن القانون الأخلاقي معطى بوصفه واقعة من وقائع العقل المحض ، ونحن نشير بها قبلياً ، وهي يقينية يقيناً ضرورياً ، حتّى لو لم نستطع أن نعثر في التجربة على مثال لاتّباعه بدقة. وهكذا فلا استنباط ولا مجهود للعقل النظري ، بالتأمل أو بمعونة التجربة ، يمكن أن يثبت الحقيقة الموضوعية للقانون الأخلاقي ، وتبعاً لذلك ، فحتّى لو أردنا التخلي عن اليقين الضروري ، فإن هذه الحقيقة لا يمكن تأييدها بالتجربة واثباتها هكذا على نحوٍ قبليّ ، ومع ذلك فإنها تسند نفسها بنفسها [1] » .

وبدلاً من استنباط القانون الأخلاقي من العقل ، فإن القانون الأخلاقي – على العكس من ذلك – هو الذي يفيد في استنباط قوة هائلة لا يمكن أن تدل عليها التجربة ، لكنها قوة ينبغي على العقل النظري أن يقرّ بأنها ممكنة ، وأعني بها قوة الحرية ، تلك القوة الّتي يبرهن القانون الأخلاقي ليس فقط على إمكانها ، بل وأيضاً على وجودها بالفعل في الكائنات الّتي تقرّ بأن هذا القانون الأخلاقي مُلْزِم لها . « والواقع أن القانون الأخلاقي هو قانون للعليّة بواسطة الحرية ، وبالتالي هو قانون لإمكان طبيعة فوق حسّية ؛ كما أن القانون الميتافيزيقي للحوادث في العالم المحسوس كان قانون عليّة الطبيعة المحسوسة ؛ وهكذا فإن القانون الأخلاقي يحدد ما كان على الفلسفة النظرية أن تتركه غير محدّد ، أعني قانون عِليّةٍ لم يكن تصورها إلاّ سلبياً في هذه الأخيرة ، ويزود هذا التصور لأول مرة بحقيقة موضوعية [2] » .

وبالجملة فإن القانون الأخلاقي يثبت بنفسه حقيقة وجوده ، وفكرة الحرية بوصفها قدرة ذات تلقائية مطلقة هي مبدأ تحليلي للعقل المحض النظري .

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٨١ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية .
(٢) الكتاب نفسه ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ٨٢ = ص ٤٧ – ٤٨ من الترجمة الفرنسية .

— ح —

حق العقل المحض — عند الاستعمال العملي — في امتداد ليس ممكناً له عند الاستعمال النظري

لكن كيف يحق لنا أن نتجاوز في الاستعمال العملي الحدود التي منع العقل النظري من اجتيازها ؟

ذلك أننا في المبدأ الأخلاقي قد وضعنا قانوناً للعلّيّة يتجاوز شروط العالم المحسوس : فلم نقتصر على تصور الإرادة ، من حيث انها يمكن أن تتعين بوصفها تنتسب إلى عالم معقول ، بل وأيضا حددناها فيما يتعلق بعلّتها بواسطة قانون لا يمكن أن يعد من بين القوانين الطبيعية للعالم المحسوس . « وبهذا **مَدَدْنا** معرفتنا إلى ما وراء حدود العالم المحسوس ، على الرغم من أن نقد العقل المحض قد أعلن أن هذا ادعاء وهمي في كل تأمل نظري . فكيف لنا إذن أن نوفّق ها هنا بين الاستعمال العملي والاستعمال النظري للعقل المحض ، فيما يتعلق بتعيين حدود قدرته ؟ » [1] .

ويجيب كنت عن هذا السؤال مشيراً إلى نقد هيوم لفكرة العلة حين قرر أن تصور **العلة** تصور يعبّر عن ارتباط ضروري بين أشياء متميزة ، والارتباط بين أشياء متميّزة لا يمكن أن يُدرك إلاّ في التجربة ، والارتباط المدرك في التجربة لا يمكن أبداً أن يكون ضرورياً ، وتبعاً لذلك فإن تصور العلّة وهم مردّه إلى عادة إدراك بعض الأشياء المترابطة باستمرار ؛ وليس لهذا التصور ضرورة غير الضرورة الذاتية التي حولناها اعتباطاً إلى ضرورة موضوعية .

ومن شأن هذه النتيجة أن تدمر علم الطبيعة ، وأن تهدد الرياضيات نفسها بالدمار — وهو الأمر الذي دعا كنت إلى إقامة النقد . ومن رأي كنت أن

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٨٨ = ص ٥١ من الترجمة الفرنسية .

هيوم سيكون على حق ، لو أننا اعتبرنا موضوعات التجربة هي **أشياء في ذاتها** : إذ لا يمكن أن نعرف شيئاً عن العلاقات بين الأشياء في ذاتها . لكن « يستخلص من أبحاثي — هكذا يقول كنت — أن الموضوعات التي نحن بإزائها في التجربة ليست أبداً أشياء في ذاتها ، بل هي فقط مجرد ظواهر Blosse Erscheinungen » . وما دامت هي ظواهر فإن من الممكن تماماً أن نتصور أنها مرتبطة لا محالة في التجربة على نحو ما (مثلاً من ناحية الزمان) . والأشياء هي كذلك في الواقع . وبهذا استطاع كنت أن يثبت الحقيقة الموضوعية لتصور العلة فيما يتعلق بموضوعات التجربة ، وأن **يستنبط** هذا التصور نفسه ، من حيث هو تصور قبلي ، بسبب ضرورة الارتباط الذي يجرّه معه ، أي أن يبيّن امكانه بالذهن المحض ، دون لجوء إلى التجربة .

« وهكذا ، بعد أن استبعدت التجريبية عن أصل تصور العلة ، استطعت أن استبعد تماماً النتيجة الحتمية للتجريبية ، وأقصد بذلك : الشك ، أولاً بالنسبة إلى علم الطبيعة ، وبعد ذلك بالنسبة إلى الرياضيات أيضاً ، بسبب الهوية التامّة بين المبادىء التي تصدر عنها الفيزياء والرياضيات ، وهما علمان يرتبطان بموضوعات التجربة الممكنة . وهكذا استبعدت تماماً الشك عن كل ما يذكر العقل أنه يدركه ويميّزه einzuschen »[1] .

أما عن تطبيق مقولة العلّية على الأمور التي ليست موضوعات تجربة ممكنة ، بل هي أمور تقوم وراء حدود التجربة ، أي على النومينات noumènes (= الأشياء في ذاتها) ، فإن من الممكن استعمالها بالنسبة إليها ، لكننا لا نستطيع أن نحدد نظرياً كيف يمكن هذا التطبيق . **أما عملياً** فيمكن ذلك . إنها **الحاجة العملية** هي التي تحملنا على افتراض إمكان تطبيق العلية على عالم الأشياء في ذاتها .

---

(١) « نقد العقل العملي » ص ٩٣ — ٩٤ = ص ٥٤ — ٥٥ من الترجمة الفرنسية .

وتلك هي النتيجة الخطيرة جداً التي انتهى إليها كنت وستكون هدفاً سهلاً للطعن عليه . ذلك أنه بهذه النتيجة قد قام بشق العقل المحض إلى شقين : نظري وعملي ، ما يستحيل في أحدهما قد يمكن في الآخر ، وما هو حرام في الواحد حلال في الآخر من حيث إمكان تجاوز العقل لحدوده [١] .

وكنت نفسه يشهد بخطورة ما انتهى إليه ، ولهذا نراه في ختام هذا الفصل [٢] يلحّ في توكيد أن الأمر إنما يتعلق بالجانب العملي وحده ، وأنه لا حق لنا في أن نستخرج من هذا أية نتيجة بالنسبة إلى الجانب النظري أو المعرفة ؛ وأن المقولات لا علاقات لها إلاّ بالموجودات من حيث هم **عقول** ، وفي هذه العقول ، بعلاقة **العقل بالارادة**، وبالتالي: بالعمل . ولا يحق لنا أن ندعي معرفة أي شيء لهذه الموجودات من الناحية النظرية ؛ وأنه لا يحق للعقل المحض النظري أن يحلم بما هو عالٍ ، اللهم إلاّ من وجهة النظر العملية الصرف .

— د —

دوافع العقل المحض العملي

تتوقف القيمة الأخلاقية للأفعال على كون القانون الأخلاقي هو الذي يعيّن الإرادة مباشرة ، ولو وجدت دوافع غيره لما كانت هذه الأفعال جديرة بأن توصف بأنها أخلاقية . ولهذا « فان الطابع الجوهري لكل تعيين للإرادة بواسطة القانون الأخلاقي هو أن تتعين الارادة بالقانون الأخلاقي وحده بوصفها إرادة حرة ؛ وتبعاً لذلك ليس فقط بغير معرفة المغريات الحسّية Antriebe ، بل وأيضاً باستبعاد هذه كلها ، وبقطع العلاقة

---

(١) راجع مثلاً نقد رنوفييه وهو في ذلك من مجددي الكنتية ، في كتابه « علم النفس العقلي » ج ٢ ص ٢١٩ . **Renouvier : Psychologie rationnelle**

(٢) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٩٩ — ١٠٠ = ص ٥٧ — ٥٨ من الترجمة الفرنسية .

مع كل الميول ، من حيث أنها يمكن أن تكون مضادّة للقانون الأخلاقي . وبهذا القدر كان تأثير القانون الأخلاقي بوصفه دافعاً تأثيراً سلبياً ، وبهذه المثابة فإن هذا الدافع يمكن أن يعرف قبلياً [1] » .

ومجموع الميول يؤلف الأنانية . والأنانية هي إما حبّ الذات Selbstliebe الذي يقوم في المبالغة في حب المرء لنفسه ، وإما الرضا عن الذات . والأولى تسمى حب الذات Eigenliebe ، والثانية : الادعـاء Eigendünkel . والعقل المحض العملي يعارض حب الذات وذلك بارغامه على التوافق مع القانون الأخلاقي : وهذا يسمى حب الذات المعقول . لكنه يجندل تماماً الادعاء ، لأن كل الادعاءات التي تسبق التوافق مع القانون الأخلاقي باطلة ولا أساس لها .

وكما أن القانون الأخلاقي مبدأ صوري لتعيين الفعل بواسطة العقل المحض العملي ، فإنه أيضاً مبدأ مادي ، لكنه موضوعي ، لتعيين موضوعات الفعل باسم الخير والشر .

والشعور المصاحب لتحكيم القانون الأخلاقي في أفعال الإرادة هو **الاحترام** Achtung . والاحترام يتولد من **شكل** القانون ، لا من موضوعات ولهذا لا علاقة له باللذة أو بالألم ، وإن كان يحدث فينا اهتماما نسميه أخلاقياً ، ناجماً عن إطاعتنا للقانون . « والشعور بالخضوع الحر من جانب الإرادة تجاه القانون ، مقروناً مع ذلك بالقسر الذي لا مفرّ منه ، القسر المفروض على كل الميول ، لكن بواسطة عقلنا نحن — هذا إذن هو احترام القانون . والقانون الذي يقتضي ، وفي نفس الوقت يلهم ، هذا الاحترام ليس ... إلاّ القانون الأخلاقي (لأنه لا شيء غيره يستبعد كل الميول من أن يكون لها تأثير مباشر على الإرادة) . والفعْل الذي يتم وفقاً لهذا القانون ، مع استبعاد كل مبدأ للتعيين يستمد من الميل ، وهو عمليّ موضوعياً — يسمى **الواجب** ، والواجب ،

---

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ١٢٨ = ص ٧٦ من الترجمة الفرنسية .

بسبب هذا الاستبعاد ، يحتوي في تصوره على **قسر** عملي ، أي على تعيين أفعال معيّنة [(١)] » . وتصور الواجب يقتضي موضوعياً أن يتم الفعل وفقاً للقانون ، وذاتياً الاتفاق مع قاعدة الفعل ، وأن يكون احترام القانون هو النحو الوحيد لتعيين الارادة .

وهنا يوجه كنت نداءً جميلاً إلى **الواجب** فيقول :

« أيها **الواجب** ، ذو الاسم السامي العظيم ، يا من لا تحتوي في داخلك على شيء لذيذ ، على شيء يتّسم بالإغراء ، لكنك تطالب بالخضوع ، ومع ذلك فإنك لا تهدد بشيء مما يثير في النفس النفور الطبيعي والفزع لتحريك الإرادة ، وإنما تضع فقط قانوناً يجد نفسه مدخلاً إلى النفس ، وبرغم ذلك يكسب هو نفسه – بالرغم منا – التوقير (إن لم يكن دائماً الخضوع) الذي تسكت أمامه كل الميول ، مع أنها تفعل سرّاً ضده ، أي أصل جديرٌ بك ، وأين نعثر على جذر جذعك النبيل ، الذي ينبذ كل قرابة مع الميول بإباء وكبرياء ، ذلك الجذر الذي ينبغي أن نشتق منه ، بوصفه أصله ، الشرط الضروري للقيمة الوحيدة التي يمكن الناس أن يتخذوها لأنفسهم ؟ [(٢)] » .

إن هذا الأصل الذي يصدر عنه **الواجب** لا يمكن أن يكون إلا ما يسمو بالانسان إلى ما فوق ذاته ، وما يربطه بنظام من الأمور لا يدركه إلاّ الذهن ، ولكنه في الوقت نفسه يتحكم في العالم المحسوس بأسره ، وفي غاياته . إنه **الشخصية** ، أي الحرية والاستقلال تجاه ميكانيكية الطبيعة كلها ؛ الشخصية التي تعد في نفس الوقت مثل « سلطة كائن خاضع لقوانين خاصة ، أي قوانين محضة عملية شرّعها العقل هو نفسه ، حتى إن الشخص ، بوصفه ينتسب إلى العالم المحسوس ، هو خاضع لشخصيته ذاتها ، من حيث هو ينتسب في نفس

---

(١) الكتاب نفسه ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ١٤٣ = ص ٨٤ – ٨٥ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ١٥٤ = ص ٩١ من الترجمة الفرنسية .

الوقت إلى العالم المعقول . فلا عجب إذن في أن على الإنسان — وهو ينتسب إلى عالمين — أن يعدّ وجوده ، فيما يتعلق بتحريك الثاني والأعلى ، جديراً بالتوقير ، وأن ينظر بكل احترام إلى القوانين التي هو خاضع لها في هذه الحالة [1] » .

ويأخذ كنت في تمجيد القانون الأخلاقي والانسانية ، بنبرة مرتفعة ، فيقول : « القانون الأخلاقي **مقدّس** . صحيح أن الإنسان غير مقدس بدرجة كافيـــة unheilig genug ، لكـــن **الانسانيـــة** ، في شخصه ، يجب أن تكون **مقدّسة** عنده . وفي كل الخليقة ، كلّ ما يريده المرء وما له عليه سلطان يمكن أن يستخدم **وسيلة فحسب** ؛ أما الإنسان فهو وحده ، ومعه كل الكائنات العاقلة ، **غاية في ذاته** ذلك أنه موضوع Subject القانون الأخلاقي الذي هو مقدس بفضل التشريع الذاتي للحرية . ولهذا السبب فإن كل إرادة ، حتى الإرادة الخاصة لكل شخص ، موجهةً نحو الشخص نفسه ، ملزمة بشرط الاتفاق مع **التشريع الذاتي** Autonomie للكائن العاقل ، أي ملزمة بعدم إخضـــاع الشخص لأيّ غرض ليس ممكناً بحسب قـــانون يمكن أن يستمد أصله من إرادة الذات المعانية هي نفسها ، وبالتالي ملزمة بعدم استخدام الذات كوسيلة ، وإنما استخدامها في نفس الوقت كغاية sondern zugleich selbst als zweck . ونحن نفرض هذا الشرط بحق حتى على الإرادة الإلهية ، بالنسبة إلى الكائنات العاقلة التي هي في الفعل مخلوقات لها ، لأنه يقوم على **الشخصية** التي بها وحدها تكون الكائنات غايات في ذاتها [2] » .

وفكرة الشخصية هذه التي تثير الاحترام ، وتظهر لأعيننا سموّ طبيعتنا ، فكرة طبيعية لدى العقل يسهل ملاحظتها . إن كل إنسان ، حتى أحسن الناس ،

---

(١) الكتاب نفسه ، طبعة سنة ١٧٨٧ ص ١٥٥ = ص ٩١ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ = ص ٩٢ من الترجمة الفرنسية .

لا بد أنه شعر ذات مرة بوجوب الامتناع من الكذب الذي يمكن أن يخلّصه من ورطة ؛ وما هذا إلاّ لأن لديه شعوراً بأن عليه ألا يزدري نفسه . أليس في هذا دليل على احترامه لأمر يراه أفضل من متعة الحياة ؟

وينتهي كنت إلى القول بأن « الدافع الحقيقي للعقل المحض العملي ليس شيئاً آخر غير القانون الأخلاقي نفسه ، من حيث انه يشعرنا بسموّ وجودنا فوق الحسّي وأنه من الناحية الذاتية ، في الناس الذين يشعرون في نفس الوقت بوجودهم المحسوس وما يترتب على ذلك من اعتمادهم على طبيعتهم ، من حيث هي تتأثر پاثولوجياً ، يحدث احتراماً لطبيعتهم العليا ... وعظمة الواجب لا شأن لها بالاستمتاع بالحياة ؛ إن لها قانونها الخاص بها ولها محكمتها الخاصة ؛ ولو حاولنا هزّ كلا الشيئين (= الواجب والاستمتاع بالحياة) . للمزج بينهما وتقديمهما علاجاً للنفس المريضة ، فإنهما سينفصلان عن بعضهما بعضاً من تلقاء ذاتهما ؛ وإن لم يفعلا ذلك ، فإن أولهما لن يفعل بعدُ شيئاً ، وحتى لو كسبت الحياة الفيزيائية من ذلك بعض القوة ، فإن الحياة الأخلاقية ستزول إلى غير عودة [1] » .

— هـ —

الفحص النقدي عن تحليلات العقل المحض العملي

فاذا تولينا الآن الفحص النقدي عن تحليلات العقل المحض العملي التي أتينا على عرضها ، وجدنا أن على هذا الفحص أن يبدأ ببيان إمكان المبادىء العملية القبلية ، لأن مهمة العقل العملي ليست المعرفة ، بل تحقيق الموضوعات

(١) الكتاب نفسه ، طبعة سنة ١٧٨٧ ص ١٥٨ — ١٥٩ = ص ٩٣ — ٩٤ من الترجمة الفرنسية .

بواسطة الإرادة التي هي علّية ، من حيث ان العقل يحتوي على المبدأ المحدِّد للعلّية . ومن ثم ينتقل إلى تصورات موضوعات العقل العملي ، أي تصورات الخير والشرّ المطلقين .

إن موضوعات العقل العملي الوحيدة هي أمران : الخير والشر : وكلاهما يدل ، وفقاً لمبدأ العقل ، على موضوع ضروري : فأحدهما يدل على ملكة الاشتهاء ، والآخر على ملكة الامتعاض والنفور . فلو زعمنا أننا نستطيع تحديد الخير والشر قبل تحديد القانون، ابتغاء جعلهما الأساس في القانون ، فإنهما سيفقدان كل طابع أخلاقي . إذ ماذا عسى أن يكون معنى الخير والشر قبل القانون وخارج القانون ؟ لا شيء أكثر من رجاء لذة أو تهديد بألم ، فيما يتصل بهذا الفعل ، وذاك ، لكن كان من المستحيل علينا أن ندرك قبلياً أي امتثال ستقترن به لذة ، وأي امتثال سيقترن به ألم ، فإن التجربة وحدها هي التي ستحدد ما هو خير وما هو شر ، وهذه التجربة لا تتم إلاّ بالعاطفة . فيكون خيراً ما هو لذة أو وسيلة للذّة ، ويكون شرّاً ما هو ألم أو سبباً لألم . وقد نحتاج إلى تدخل العقل لفهم العلاقات بين الوسائل والغايات والحصول على قواعد وفقاً لهذه العلاقات ؛ لكن لن يتوصل أبداً إلاّ إلى تحديد ما هو خير بالنسبة إلى شيء آخر ، وما هو نافع بالنسبة إلى اللذة ؛ لا ما هو خير في ذاته مطلقاً . ولما كنّا لا نملك عياناً عقلياً لخير فوق حسّي ، فإننا لن نستطيع أن نجد وسطاً بين أن نتخذ من القانون مبدأً ، وبين أن نتخذ من الخير الحسّي مبدأً ؛ ولا بين تأسيس الأخلاق وبين تدميرها .

والصيغة القديمة التي كانت ترددها المدارس الفلسفية وهي : لا نشتاقنّ إلا ما يندرج تحت سبب الخير ؛ ولا نكرهنّ إلا ما يندرج تحت سبب الشر (١) — تستعمل أحياناً استعمالاً حسناً ، لكنها غالباً ما تكون ضارّة جداً بالفلسفة ، لأن فكرة « الخير » و « الشر » تنطويان — بسبب فقر اللغة — على غموض

(١) nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur nisi sub ratione mali.

واشتراك معنى يجعلهما ذوي معنى مزدوج، مما ينعكس أثره على القوانين العملية ويرغم الفلسفة التي تستخدم هذه التعبيرات على ايجاد تمييزات متحذلقة ربما لم يقع اتفاق عليها . ذلك لأن « تحت بسبب الخير » يعني إما أن نريد الشيء تحت فكرة الخير ، أي وفقاً للقانون الذي يحكم إرادتنا ، أو نريد الشيء تبعاً لفكرة الخير التي يتجلى عليها الشيء من خارج . ويزداد هذا الاشتراك في المعنى خطورة بسبب كون اللغة اللاتينية ولغات عدة أخرى لا تحتوي إلا على نفس الكلمة للدلالة على الملائم ، وعلى الواجب ، على غير الملائم والمحرّم أخلاقياً .

هناك إذن تضاد جوهري بين الخير الأخلاقي والخير الفزيائي ؛ بين الشر الأخلاقي والشرّ الفيزيائي . وعبثاً نسخر من الرواقي الذي صاح وسط الآلام الشديدة التي يعانيها من داء النقْرس : « أيها الألم ! لن تجعلني أبداً أقول إنك شرّ ! » فهذا الرواقي على حق ، لأن الشر الذي كان يعذبه لم يصب إلاّ هناءه الفزيائي ، دون أن يقلل أو ينال من قيمة شخصه . إن الألم كان مجرد فرصة للسموّ بكبريائه .

وهذا هو الذي يبرّر ما يبدو من مفارقة في تحديد الخير والشرّ وفقاً للقانون الأخلاقي ومن بعده ، لا قبله . فتلك هي الوسيلة الوحيدة للإفلات من عيب كل المذاهب القائلة بالتشريع غير الذاتي hétéronomie ، والمحكوم عليهـــا من حيث منطق مبدئهـــا نفسه بألاّ تعرّفنا بالخير إلاّ في علاقته بحساسيتنا .

والعلاقة بين التصورات والموضوعات تتحدد بالمقولات . لكن ها هنا لما كان الأمر يتعلق برد مختلف الرغبات إلى وحدة تركيبية ، فيمكن أن نقول إن تصورات الخير والشر هي ضروب لمقولة واحدة ، هي مقولة العلّية ، من حيث ان المبدأ الذي يحددها هو امتثال قانون يعطيه العقل لنفسه . إنّ أفعال الارادة تتميّز بأنها من ناحية تندرج تحت قانون الحرية ، ومن

ناحية أخرى تندرج تحت قوانين الطبيعة ؛ ومن هنا يوجد تناظر عام ، ثم مشابه وفروق بين مقولات الطبيعة ، ومقولات الحرية : أما المشابه فراجعة إلى كون الأفعال ليست ممكنة إلاّ بالنسبة إلى ظواهر ، وعلاقاتها بالطبيعة لا يمكن تصورها إلاّ وفقاً لمقولات الذهن . وميزة مقولات الحرية على مقولات الطبيعة هي أن لها قيمة موضوعية مباشرة ، لأنها قادرة على انتاج الحقيقة الواقعية التي تدل عليها ؛ إنها تتعلق بتعيّنات للحرية أساسها الضروري والكافي قانون محض عملي قبلي .

وإذن فتصورات الخير والشر لا تؤلّف موضوعاً للإرادة إلا من حيث أنها خاضعة لقاعدة سابقة للعقل . لكن كيف نحكم أن هذا الفعل يندرج تحت القاعدة ؟ أو كيف يمكن أن نطبق ما هو متصور تجريداً في قاعدة على فعل من الأفعال العينية ؟ تلك مشكلة يستعصي حلها لأن كل الأحوال التي تعرض لنا هي أحوال تجريبية ، وهي بالتالي خاضعة لقانون العلية الطبيعية ، وإن كانت تقتضي أن نطبّق عليها قانون الحرية وقد شاهدنا مشكلة شبيهة بهذه ونحن ننقد العقل النظري حين كان علينا أن نبحث كيف يمكن أن تنطبق تصورات الذهن المحضة على معطيات الحساسية ؛ وكان علينا لحلها أن نبحث عن وسيط ، وقد وجدناه في ملكة الخيال المتعالي، وهي ملكة قادرة على الامتثال القبلي للأشكال الأصلية للفكر بواسطة علاقات الزمان ، أي بوضع المقولات في أساكيم . فبفضل الأساكيم المحضة تمارس ملكة الحكم عملها ، وذلك بإدراج الأحوال الجزئية تحت القواعد الكلية . ولا مناص من أن نعثر على حل مشابه بالنسبة إلى المشكلة التي ذكرناها — حلّ يمكن من قيام ملكة الحكم العملية بوظيفتها . لكن أنى نعثر على الوسيط فيما بين قانون الحرية ، وأحداث العالم المحسوس ؟ إنه لا يمكن أن يكون في تعيين خاص بالعيان ، وإلاّ فإن قانون الحرية سيضحى به حينئذ لآلية الطبيعة . ولهذا فإن هذا الوسيط ينبغي ألا يتعلق من أحداث العالم بطابعها المحسوس الذي يجعلها معطيات، بل بطابعها الصوري الذي يجعلها قابلة للتعيين بواسطة قوانين . فهذا الوسيط هو إذن الذهن منظوراً

إليه بوصفه ملكة قوانين الطبيعة بوجه عام ، قبل أي تطبيق على المادة . أي أن ما يأتي به العقل لأداء هذه الوظيفة هو شكل القانون .

وها هنا يقدم كنت لوحة لمقولات الحرية بالنسبة إلى تصورات الخير والشر :

ا

— ١ —

الكـــم

ذاتي : وفقاً للقواعد Maximes (آراء عملية للفرد)

موضوعي : وفقاً للمبادىء (وصايا وآداب)

مبادىء قبلية ، موضوعية وذاتية ، للحرية (قوانين)

— ٢ —

الكيـــف

قواعد Règles عملية للفعل (وصايا)

قواعد عملية للترك (نواهي)

قواعد عملية للاستثناء (استثناءات)

— ٣ —

الاضافـــة

إلى الشخصية

إلى حال الشخص

تبادلية بين شخص وأحوال آخرين

— ٤ —

الجهـــة

المباح والممنوع

الواجب والمضاد للواجب

الواجب الكامل والواجب الناقص

ويلاحظ من هذه اللوحة أن الحرية قد نظر إليها بوصفها نوعاً من العلّية ، غير خاضع لمبادىء تجريبية للتعيين ، فيما يتعلق بالأفعال التي يمكن أن تحدثها كظواهر في العالم المحسوس ؛ أي أنها تنتسب إلى مقولات تتعلق بإمكانها الطبيعي ؛ بينما كل مقولة قد أخذت على نحوٍ كلي بحيث ان المبدأ المحدِّد لهذه العلية يمكن أن يوضع خارج العالم المحسوس في الحرية بوصفها خاصة كائن عاقل ؛ بينما مقولات الجهة تأتي بالانتقال من المبادىء العملية بوجه عام إلى مبادىء الأخلاقية ، التي يمكن بعد ذلك دوجماتيقياً أن تتقرر بواسطة القانون الأخلاقي (١) .

* * *

ونعود إلى الفحص النقدي عن تحليلات العقل العملي بعد هذا الاستطراد الخاص بتحديد الخير والشر .

يميِّز كنت بين مبدأ السعادة ، ومبدأ الأخلاقية على أساس أن مذهب السعادة يقوم كله على مبادىء تجريبية ، بينما مبدأ الأخلاقية بمعزل عن التجربة لأنه قبلي ، كلي ، ضروري . بيد أنه لا يقصد من ذلك أنهما في تعارض ؛ والعقل العملي لا يريد منا أن نتخلى عن طلب للسعادة ؛ كل ما هنالك هو أنه إذا تعلق الأمر **بالواجب** فينبغي ألا ندخل **السعادة** في اعتبارنا . بل ربما كان من الواجب في بعض الحالات أن نهتم بالسعادة لأن السعادة تزوّد بوسائل لتحقيق الواجب ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأن الحرمان من السعادة (مثلاً : الفقر) يجرّ معه الاغراء بانتهاك الواجب . « بيد أن العمل من أجل السعادة لا يمكن أبداً أن يكون واجباً مباشرةً ، ولا بالأحرى أن يكون مبدأً لكل واجب . فلما كانت المبادىء المُعَيِّنة للإرادة – باستثناء القانون المحض العملي للعقل (القانون الأخلاقي) – كلها تجريبية ، وبهذه الصفة تنتسب إلى مبدأ

(١) راجع « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ١١٧ – ص ١١٨ = ص ٦٨ – ٦٩ من الترجمة الفرنسية .

السعادة ، فيجب أن تنفصل كلها عن المبدأ الأخلاقي الأعلى والا تدخل شرطاً له ؛ لأن ذلك يفضي إلى القضاء على كل قيمة أخلاقية ؛ تماماً مثلما أن ادخال عناصر تجريبية في الأمور الهندسية من شأنه أن ينتزع منها كل بيّنة رياضية .

وتصور العلية ، بوصفها ضرورة طبيعية ، على خلاف العلية بوصفها حرية ، لا يتعلق بوجود الأشياء إلا من حيث انها يمكن أن تتعيّن في الزمان ، أي من حيث هي ظواهر في مقابل عليّتها بوصفها أشياء في ذاتها . فإن أخذنا تعينات وجود الأشياء في الزمان على أنها تعينات للأشياء في ذاتها ، وهي الطريقة المعتادة للنظر — فإن الضرورة ، فيما يتعلق بالعلّية ، لا يمكن أن تتحد مع الحرية ، بل كلتاهما نقيضة الأخرى . فإن شئنا أن نعزو الحُرية إلى كائن وجوده يتعين في الزمان ، فإننا لا نستطيع أن نعفيه من الخضوع في وجوده وأفعاله لقانون الضرورة الطبيعية التي تحكم كل الأحداث ، وإلاّ لكان معنى ذلك أننا نتركه للصدفة العمياء . ولهذا لا مفرّ من أن نخضع وجود الكائن العاقل المعيّن في الزمان — للضرورة الطبيعية ، بينما نقصر الحرية على الشيء في ذاته .

والخلاصة أن الإنسان من حيث هو ظاهرة تتعيّن في الزمان هو يخضع للضرورة الطبيعية ؛ ولكنه من حيث هو أيضا شيء في ذاته فإنه حرّ . وهكذا يلوذ كنت مرة أخرى بالتمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول .

الضمير

وفي هذه الأثناء يعرّج كنت على « هذه القوة الرائعة التي فينا [1] » وهي **الضمير** . فيقول إن المرء مهما حاول الدفاع عما ارتكب من فعل خاطىء ، ناسباً إياه إلى العادة السيئة أو إلى الاندفاع وراء سيل الضرورة

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ١٧٥ = ١٠٤ من الترجمة الفرنسية .

الطبيعية ، » فإنه سيجد مع ذلك أن المحامي الذي يترافع لصالحه لا يستطيع أن يُسكِت المدّعي الذي في داخله إذا كان يشعر بأنه في الوقت الذي ارتكب فيه الظلم قد كان في تمام وعيه ، أي أنه كان يستطيع استعمال حريته . فمهما فسّر غلطته بأن ينسبها إلى عادة سيئة ما ، اكتسبها بغفلته عن الانتباه إلى نفسه ، ووصلت به إلى حد أنه يعتبر هذه الغلطة نتيجة طبيعية لتلك العادة ، فإنه لا يستطيع أبداً أن يكون آمناً من اللوم الباطن ومن عذله لنفسه . وعلى هذا يقوم الندم على فعل ارتكب منذ زمان طويل ، كلما تذكرناه : أي الشعور بالألم الناجم عن الشعور الأخلاقي الذي هو بهذه المثابة خاوٍ عملياً ، لأنه لا يستطيع أن يجعل ما حدث لم يحدث ، بل هو أيضاً لا معنى له كما صرح بذلك بريستلي Priestly (وهو قدري fataliste حقيقـــي ولكنه منطقيّ ؛ وبسبب هذه الصراحة يستحق مديحاً أكثر من أولئك الذين يقولون بالآلية في الواقع وبحرية الإرادة بلسانهم ، ويريدون أن يعدّوا دائماً أنهم يدخلون الحرية في مذهبهم التلفيقي ، دون أن يجعلوا من المتصوّر إمكان مثل هذا التشويه) . لكن الندم ، بوصفه ألماً ، هو أمرٌ مشروع تماماً ، لأن العقل ، إذا تعلق الأمر بقانون وجودنا المعقول (بالقانون الأخلاقي) لا يقرّ بأي تمييز للزمان ويتساءل هل الحادث ينتسب إليّ بوصفه فعلاً Tat ، وهنالك يعزو إليه أخلاقياً ذلك الشعور ، سواء أكان الفعل يحدث الآن أم كان قد حدث منذ وقت طويل ، لأن **الحياة الحسية** لها ، بالنسبة إلى الشعور **المعقول** بوجودها (بالحرية) ، الوحدة المطلقة لظاهرة هي ، من حيث انها تحتوي على ظواهر النية التي تتعلق بالقانون الأخلاقي (للخُلُق) ، ينبغي ألا يُحكم عليها وفقاً للضرورة الطبيعية التي تنتسب إليها بوصفها ظاهرة ؛ وإنما وفقاً للتلقائية المطلقة للحرية . ويمكن أن نُسلِّم إذن بأنه لو كان من الممكن لنا أن تكون لدينا طريقة تفكير إنسان ، كما تتجلى بواسطة أفعالٍ باطنة ، وخارجة ، ومعرفة عميقة إلى درجة أن كل دافعٍ من دوافعه ، حتى أقلها ، يكون معروفاً في نفس الوقت الذي تعرف فيه كل الظروف الخارجية التي تؤثر في هذه الدوافع — فإنه يكون من الممكن

أن نقدر السلوك المقبل لهذا الإنسان تقديراً يقينيّاً قبل تقديرنا لخسوف القمر أو كسوف الشمس ، ونقول مع ذلك بأن هذا الإنسان حرّ . ولو كنا أيضاً قادرين على نظرة أخرى (وهو أمر غير ميسور لنا أبداً ، لكن لدينا بدلا منه التصور العقلي) أعني على عيان عقلي لنفس الشخص ، فإننا كنا سندرك مع ذلك أن كل سلسلة الظواهر هذه ، فيما يتعلق بكل ما لا يتناول دائماً القانون الأخلاقي ، تتوقف على تلقائية الشخص بوصفه شيئاً في ذاته ، وهي تلقائية لا يمكن تفسير تعيُّنها إلا على نحو فزيائي . وبدلاً من هذا العيان ، فإن القانون الأخلاقي يؤكد لنا هذا التمييز لعلاقة أفعالنا ، بوصفنا ظواهر ، بالكائن الحسّي لذاتنا والعلاقة التي بها هذا الكائن الحسّي هو نفسه راجع إلى الأساس المعقول القائم فينا » [1] .

ويسوق على هذا مثلاً بمن يكشف عن شرارة في الطبع منذ الصغر ويزداد شرارة كلما تقدمت به السنّ ، حتى ليعدّ شريراً منذ ميلاده ، ومع ذلك فإنه يقرّ بما نوجّهه إليه من لوم على ما يرتكب من أفعال خسيسة ، كما لو كان مسؤولاً عنها مثل سائر الناس . وما كان لهذا أن يحدث لولا أننا نعد كل ما يصدر عن الانسان راجعاً إلى علّية حرّة تعبّر عن نفسها منذ الصغر في ظواهر أو أفعال .

« وإذا سُلّم أيضاً بأن الذات المعقولة ، بالنسبة إلى فعل معيّن ، يمكن أيضاً أن تكون حرّة ، وإن كانت بوصفها تنتسب إلى العالم المحسوس فإنها خاضعة لشروط آلية بالنسبة إلى هذا الفعل نفسه ، فيجب — كما يبدو — أن نسلّم أيضاً ، طالما كنا نسلّم بأن الله ، وهو العلة الأولى الكلية ، هذا أيضاً **سبب وجود الجوهر** (وهي قضية لا يمكن إنكارها دون إنكار تصورالله بوصفه موجود الموجودات ، ومعه الصفة التي ننسبها إليه وهو أنه يكفي كلّ

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ سنة ١٧٨٧ ص ١٧٦ — ١٧٨ = ص ١٠٤ — ١٠٦ من الترجمة الفرنسية .

شيء وعليه يتوقف كل شيء ، في علم اللاهوت) — نقول يجب علينا أن نسلّم أيضاً بأن أفعال الإنسان تجد مبدءها المحدِّد لها **فيما هو خارج تماماً عن سلطانها** ، أعني في علية كائن أعلى مُتميّز عنها وعليه يتوقف وجوده وكل تعيّن عليّته . والواقع أنه لو كانت أفعال الإنسان ، من حيث هي تنتسب إلى تعيناته في الزمان ، ليست تعيّنات الإنسان بوصفه ظاهرة ، بل كانت تعينات للإنسان بوصفه شيئاً في ذاته ، لما أمكن إنقاذ الحرية ، ولكان الإنسان ألعوبة Marionette أو جهازاً آلياً من نوع جهاز فوكانسون[١] Vaucanson ، صنعها وحرّكها السيّد الأعلى لكل أعمال الصناعة الفنيّة ؛ ولكان شعوره بتلقائيته ، إن أخذت هذه على أنها الحرية ، مجرد وهم ، لأن التلقائية لا تستحق أن تسمّى كذلك إلاّ نسبياً ، لأن العلل القريبة التي تحدّد حركته والسلسلة الطويلة لهذه العلل القريبة صاعدين إلى أسبابها المعيّنة ، هي في الحقيقة باطنة ، لكن العلة الأخيرة العليا للتعيين توجد مع ذلك تماماً في يد أجنبية[٢] » .

---

(١) A. de Vancanson من مواليد جرينوبل، وقد عرض لأول مرة في باريس سنة ١٧٣٨ أشكالاً آلية : لعازف على الناي ، ونافخ في الكلارنيت ، ولبطة وهي تأكـــل .

(٢) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ١٨٠ — ١٨١ = ١٠٧ من الترجمة الفرنسية .

— ٩ —

ديالكتيك العقل العملي

— أ —

نقيضة العقل العملي

« للعقل المحض ديالكتيكه ، سواء نظرنا إليه في استعماله النظري وفي استعماله العملي ؛ لأنه يتطلب الشمولية المطلقة للشروط بالنسبة إلى مشروط معطى ، وهذه الشمولية لا يمكن أن توجد إلا في الأشياء في ذاتها . »[١]

فما هو المشروط المعطى ، وما هي الشمولية المطلقة ، فيما يتعلق بالعقل العملي ؟ أما المشروط المعطى فهو السعادة ، وأما الشمولية المطلقة فهي الخير الأسمى .

والخير الأسمى يمكن أن يفهم على نحوين ، وفقاً للمعنى الذي يعطى لكلمة الأسمى : فإما أن تكون بمعنى الأعلى Summum supremum ، أو بمعنى الأكمل consummatum . وبالمعنى الأول تدل على شرط هو نفسه غير مشروط ؛ وبالمعنى الثاني تدل على كلٍّ ليس جزءاً من كلٍّ

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص١٩٣ = ١١٥ من الترجمة الفرنسية .

أكبر منه في نفس النوع . ولهذا فإن الخير الأسمى هو إذن ، من ناحية : الفضيلة كما تنتج عن الانجاز الدقيق للقانون الأخلاقي ؛ ومن ناحية أخرى : هو السعادة من حيث تناسبها مع الفضيلة . وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأسمى ، فإنها ليست الخير الأكمل ، أو الكامل ، الذي هو موضوع ملكة الرغبة الخاصة بالكائنات العاقلة المتناهية ، لأنها تقتضي إضافة السعادة . والفضيلة هي الشرط ، لأنها خيرٌ خيريته مطلقة بذاتها ، بينما السعادة هي المشروط ، لأنها ليست خيراً إلاّ من بعض الاعتبارات ، ولا تبرّر حتماً إلاّ بالسلوك الفاضل . ولهذا يعرّف كنت الفضيلة بأنها : ما يجعلنا جديرين بأن نكون سعداء . « فمن حيث ان الفضيلة والسعادة يؤلّفان معاً امتلاك الخير الأسمى في الشخص ، ومن حيث ان السعادة تتناسب تناسباً دقيقاً مع الأخلاقية (وتلك هي قيمة الشخص وما يجعله سعيداً) ، فإنهما يكوّنان **الخير الأسمى** لعالم ممكن ، أي الخير التام الكامل ، الذي فيه الفضيلة هي دائماً الخير الأسمى ، بوصفها الشرط ، إذ لا يوجد شرط فوقها ، لأن السعادة شيء لذيذ دائماً عند من يملكها ، لكنها بذاتها وحدها ليست خيراً مطلقاً ومن كل الاعتبارات ، بل تفترض في نفس الوقت ، كشرط لها ، السلوك الأخلاقي المطابق للقانون [١] » .

ومن بين المدارس الفلسفية اليونانية القديمة مدرستان فقط هما اللتان سلكتا منهجاً واحداً في تحديد معنى الخير الأسمى ، وذلك لأنهما لم تعتبرا الفضيلة والسعادة عنصرين مختلفين في الخير الأسمى ، ومن ثم أراغا إلى العثور على وحدة في المبدأ ، وها هنا اختلفتا في اختيار المعنى الأساسي : فقال **الأبيقوري** إن الشعور بالقاعدة المؤدية إلى السعادة هو الفضيلة ؛ بينما قال **الرواقي** إن الشعور بالفضيلة هذا هو السعادة . وعند الأول الحكمة تساوي **الأخلاقية** ؛ وعند الثاني ، وقد اختار تسمية عليا للفضيلة ، أن الاخلاقية هي وحدها الحكمة الحقيقية .

---

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ١٩٩ = ١١٩ — ١٢٠ من الترجمة الفرنسية .

ولا بد أن نأسف على كون ذكاء هؤلاء الناس (الأبيقوريين والرواقيين) قد سُخِّر للبحث عن الهوية بين تصورين متمايزين مختلفين تماماً ، هما تصور السعادة ، وتصور الفضيلة ، وإن كانوا جديرين بالاعجاب لأنهم حاولوا في تلك العصور السحيقة البحث في كل الطرق المؤدية إلى انجازات فلسفية .

بيد إن المدرستين الأبيقورية والرواقية اختلفتا في تحديد الطريقة التي أرادتا بها احداث هذه الهوية بين السعادة والفضيلة : فالأبيقورية جعلت مبدأها في جانب الحواس ، والرواقية جعلته في جانب المنطق ؛ الأولى وضعته في الشعور بالحاجة الحسيّة ، والثانية وضعته في استقلال العقل العملي تجاه كل مبدأ حسّيّ للتعيين . فجاء تصوّر الابيقوري للفضيلة على أنها تقوم في القاعدة التي توصي الانسان بالعمل على تحقيق سعادته الخاصة ؛ وعلى العكس ، قرر الرواقي أن الشعور بالسعادة متضمن بالفعل في الشعور بالفضيلة . ومن ثم قال الرواقي إن الفضيلة هي **كل الخير الأسمى** ، وإن السعادة ليست إلاّ الشعور باقتناء الفضيلة ؛ أما الأبيقوري فقال إن السعادة هي كل الخير الأسمى ، وإن الفضيلة ليست إلاّ شكل القاعدة التي ينبغي اتباعها لتحصيل السعادة ، أي أن الفضيلة لا تقوم إلاّ في الاستعمال العقلي لوسائل تحصيل السعادة .

والخطأ الذي وقع فيه كلا الفريقين هو في الربط بين عنصرين مختلفين اختلافاً جذرياً ألا وهما : الخير الأسمى أو الفضيلة من ناحية ، والسعادة من ناحية أخرى . إن السعادة تقوم على عناصر تجريبية بعدية ، أما الخير الأسمى أو الفضيلة فيقوم على مبادىء قبلية .

والربط بين الفضيلة والسعادة إما أن يكون تحليلياً ، أو تركيبياً . لكنه لا يمكن أن يكون تحليلياً ؛ لهذا يجب أن يعد تركيبياً . « وإذن فإمّا أن تكون الرغبة في السعادة هي الدافع Bewegursache لقواعد الفضيلة ، وإما أن تكون قاعدة الفضيلة هي العلة الفاعلة للسعادة . والأمر الأول **مستحيل**

تماماً ، لأن (كما بيّنا في التحليلات) القواعد التي تضع المبدأ المحدِّد للإرادة في الرغبة في السعادة الشخصية ليست أبداً قواعد أخلاقية ولا يمكن أن تؤسس أية فضيلة . والأمر الثاني **مستحيل** هو الآخر لأن كل تسلسل عملي للعلل والمعلولات في العالم ، بوصفه لازماً عن تعيّن الإرادة ، لا يترتب تبعاً للنوايا الأخلاقية للإرادة ، بل تبعاً لمعرفة القوانين الطبيعية والقوة الفزيائية لاستخدامها لأغراضها ، ولهذا ليس لنا أن ننتظر وجود أي ارتباط ضروري وكاف للخير الأسمى ، بين السعادة والفضيلة ، كنتيجة للمراعاة الدقيقة للقوانين الأخلاقية . ولما كان تحقيق الخير الأسمى ، الذي يحتوي على هذا الارتباط في تصوره ، هو موضوع ضروري قبلي لإرادتنا ، ولما كان مرتبطاً بالقانون الأخلاقي ارتباطاً لا انفصام له ؛ فإن استحالة هذا التحقيق يجب أن تثبت فساد القانون . وإذن فإذا كان الخير الأسمى مستحيلاً تبعاً للقواعد العملية ، فإن القانون الأخلاقي ، الذي يأمرنا بالعمل للخير الأسمى ، يجب أن يكون وهماً وموجّهاً نحو غرض زائف خيالي ، وبالتالي يكون زائفاً في ذاته »[1] .

وخلاصة هذا الكلام أننا ها هنا بإزاء ديالكتيك للعقل العملي ، ناشىء عن كوننا نريد أن نطبق على عالم الظواهر ما لا يصدق إلا على عالم الأشياء في ذاتها ، بأن نطبق المبدأ القائل بأن لكل مشروط لا مشروطاً يقوم عليه . فالبحث عن العلاقة العلية بين الفضيلة وبين السعادة قد ولّد نقيضة في ميدان العقل العملي ، شبيهة بالنقائض التي رأيناها من قبل (راجع ج ١ ص ٢٩٤ وما يليها) في ميدان العقل النظري . وتتلخص هذه النقيضة في أمرين :

(الأول) أنّ من المستحيل أن تنتج الرغبة في السعادة مبدأً للتعيين أخلاقيا حقاً ؛

(والثاني) أن تسلسل العلل والمعلولات الحادث في العالم عن أفعال الإرادة

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٠٥ = ص ١٢٢ – ١٢٣ من الترجمة الفرنسية .

لا يجري وفقاً لنوايا الإرادة ، بل يجري وفقاً للعلل العامة للطبيعة ، كما يقررها العقل النظري .

فهل معنى هذا أن تحقيق الخير الأسمى مستحيل ؟

لو كان مستحيلاً لجرّ ذلك إلى عدّ القانون الأخلاقي زائفاً ، لما بينهما من ارتباط ضروري .

لكن لما كان القانون الأخلاقي يقينياً ، فلا بد من حل لهذه النقيضة .

وعند كنت أن الحل ممكن ، بفضل التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول .

ولقد رأينا (حـ١ ص ٣٠٧ وما يليها) فيما يتصل بالنقائض الرياضية أن الموضوع ونقيضه كليهما باطل ؛ وفيما يتصل بالنقائض الديناميكية اعتبر كل من الموضوع ونقيضه صحيحاً ، ولكن من وجهتي نظر مختلفتين . أما بعد الفحص عن نقيضة العقل العملي ، فإن التصور الذي يجعل الفضيلة مشتقة من طلب السعادة يظل باطلاً بطلاناً مطلقاً ، بينما التصور الذي يشتق السعادة من الفضيلة ليس باطلاً إلا من وجهة نظر معيّنة ، لكنه من وجهة نظر أخرى يمكن أن يعدّ صادقاً . فلو أقررنا أنه وفقاً لقوانين العالم الحِسّي الفضيلة تولّد السعادة ، فإن القول يظل باطلاً ؛ لكن لو أقررنا أن الفضيلة تفترض في القانون الأخلاقي مبدأً للتعيين عقلياً محضاً ، فلا يعود من المستحيل أن تكون أخلاقية النيّة هي العلة المعقولة لمعلول محسوس ، سيكون هو السعادة المتباينة معها . وهذا الترابط العلّي سيكون ضرورياً ، وإن لم يكن مباشراً ، وهو يقتضي ، ليكون فعّالاً ، فعل صانع الطبيعة . وعلى كل حال ، فإن نقيضة العقل العملي لن تعود بعد غير قابلة للحل ، ما دام أحد طرفيها سليماً ، على شرط ألا نعدّ العلاقة بين الأشياء في ذاتها والظواهر علاقةً بين ظواهر تعتبر كأنها أشياء في ذاتها . على أن حل هذه النقيضة يكشف عن استحالة أن نجد في حياتنا الدنيا هذه ، أي في العالم

. المحسوس ، تناسباً عادلاً بين الفضيلة والسعادة ؛ كما أنه يسمح في نفس الوقت بتفسير الروابط بين الشعور (العاطفة) وبين الأخلاقية — تفسيراً دقيقاً. فالقول بأن الفضيلة أسلم طريق للسعادة هو اقرار بأن الذات لا تشعر بأنها سعيدة إلاّ بالقدر الذي تشعر به بأنها أمينة ، وهو افتراض بأن وراء الدافع الحسّي الذي يبدو أنها تطيعه توجد نية أخلاقية سابقة على هذا الدافع ولا تردّ إليه .

فالعلاقة بين الفضيلة والسعادة لا يمكن أن تكون إلاّ علاقة عملية معيّنة بين وجودنا المعقول ، ووجودنا المحسوس .

إننا لا نستطيع أن نثبت أن السعادة تتفق مع الفضيلة وتقترن بها في هذا العالم الحسّي ؛ لكننا نستطيع أن نبيّن أن هذا الاقتران ممكن في عالم الأشياء في ذاتها ، في العالم المعقول . ذلك أن السعادة لا يمكن أن تقترن حتماً وبالضرورة — بالفضيلة إلا إذا وحدنا بينهما ، أي إذا استطعنا أن نستنبط الواحدة من تصور الأخرى ، أو حين تكون الواحدة علة والأخرى معلولاً . لكن الأمر ليس كذلك : فليس ثمّ هوية فيما بين الفضيلة والسعادة . والفعل الأخلاقي هو الفعل بحسب ما يقضي به الواجب . لكن فعل ما يجب : شيءٌ ، وفعل ما يسرّ ويُسْعِد : شيءٌ آخر . والواجب — كما رأينا من قبل مراراً — فيه قهر وقسر وألم ، لأنه ينطوي على مقاومة نوازع الطبيعة ، لا الاسترسال معها وإرضائها .

ومن ناحية أخرى لا يوجد بين السعادة والفضيلة علاقة تركيبية ضرورية Synthetisch . فلكي توجد مثل هذه الرابطة — كان يلزم أن تكون الفضيلة هي الوسيلة المؤدية إلى السعادة ، أو أن يؤدي الفعل الفاضل إلى السعادة حتى لو لم يقصد المرء إليها . والسعادة لا تأتي إلا بمعرفة قوانين الطبيعة واستغلالها لصالح المرء . وليس هذا شأن صاحب الفضيلة .

والخلاصة أنه لا توجد ضرورة تربط بين الفضيلة والسعادة . صحيح أن اتفاقهما ليس بالأمر المستحيل ؛ فقد يحدث أحياناً ، ولكن أحياناً فقط

وبالصدفة ، ولا يمكن التنبؤ به لأنه ليس هناك رابطة ضرورية بين كلتيهما .

إننا نستطيع أن نتصور ، في المبادىء العملية ، إمكان قيام رابطة طبيعية بل وضرورية بين الشعور بالأخلاقية وبين توقع سعادة متناسبة مع الأخلاقية . لكن من المستحيل توليد الأخلاقية من مبادىء البحث عن السعادة . والخير الأسمى لا يقوم إلاّ على الأخلاقية ؛ فإن اقترنت به السعادة ، فبها ونِعْمَت ، لكنها ليست من جوهره .

– ب –

أولوية العقل العملي على العقـــل النظري

فهل من الخطأ إذن الاعتقاد في حتمية الاتفاق بين الفضيلة وبين السعادة ؟ إن كان الأمر هكذا ، فكيف نفسّر ما يأمرنا به القانون الأخلاقي من السعي لتحقيق الخير الأسمى ؟ إن هذا واجبنا ، فكيف يكون واجباً إذا كان من المستحيل تحقيقه ؟ إن فينا آمراً يأمرنا بالعمل على تحقيق الخير الأسمى . فلا بد أن يكون هذا الخير الأسمى ممكن التحقيق .

أين ؟ ليس في العالم المحسوس قطعاً ، فقد بيّن لنا العقل النظري عدم الاتفاق بين السعادة والفضيلة ، بما كشفه لنا في عالم الظواهر من عدم اللقاء بينهمـــا .

هنا يتدخل العقل العملي قائلاً إن عالم الظواهر ليس هو وحده الموجود ، بل يوجد عالم الأشياء في ذاتها ، هذا العالم المعقول ، الذي يفرض علينا الواجبُ والقانون الأخلاقيُّ الإقرار بوجوده .

لقد أكّد العقل النظري **إمكان** وجود الأشياء في ذاتها ؛ أما العقل العملي فيزيد على ذلك بأن يقرر أن الأشياء في ذاتها حقيقة فعلية .

فإن كان الاتفاق بين الفضيلة والسعادة غير ممكن في عالَم الظواهر ، فلماذا لا يكون ممكناً في عالم الأشياء في ذاتها ؟ وإذا كان تحقيق الخير الأسمى مستحيلاً في عالم الظواهر ، فلماذا لا يكون ممكناً في عالم الأشياء في ذاتها ؟ وإذا كان الانسان الفاضل يشعر بالرضا عن نفسه وهو أمر يختلف عن السعادة ، فلماذا لا يبلغ السعادة التامة في عالم آخر ؟ على كل حال لا شيء يثبت أن هذا مستحيل ، لأن العقل النظري لا يعرف شيئاً عن عالم الأشياء في ذاتها .

لكن ، بأيّ حق يفرض هذا العقل العملي وجود أمور لا يدركها العقل النظري ؟ وبأي حق يضع كنت في العقل الإنساني عقلين أحدهما يدعي ما لا يقرّه الآخر ؟ أليس هذا انسياقاً وراء الخيال والأحلام ؟

يثير كنت نفسه هذا الاعتراض ويرد عليه قائلاً : « إذا كان العقل المحض يمكن أن يكون عملياً بذاته ، وهو كذلك فعلاً ، كما يثبت ذلك الشعورُ بالقانون الأخلاقي ، فإنه لا يوجد دائماً غير عقل واحد أحد يحكم — من وجهة النظر النظرية أو العملية — تبعاً لمبادىء قبلية ، ومن الواضح إذن ، على الرغم من أن سلطانه لا يمتد في الحالة الأولى إلى درجة أن يقرر دوجماتيقياً بعض القضايا التي ليست مع ذلك في تناقض معه ، وعليه ، متى ما كانت هذه القضايا مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالمصلحة العملية للعقل المحض ، أن يقرّ بها ، على أنها شيء أجنبي لم يَنْشَأ على تربته : لكنه مؤيّد تأييداً كافياً ، وأن يسعى إلى الربط بينها بكل ما لديه من قوة بوصفه عقلاً نظرياً . وعليه مع ذلك أن يتذكر أن الأمر لا يتعلق هاهنا بوجهة نظر أكثر نفوذاً ، بل بامتداد لاستعماله إلى وجهة نظر أخرى ، أي من وجهة النظر العملية ، وهذا لا يتنافى أبداً مع مصلحته ، التي تقوم في الحد من تهوّره النظري .

ولهذا فإنه في الاتحاد بين العقل المحض النظري وبين العقل المحض العملي من أجل المعرفة ، فإن الأولوية من حق هذا الأخير ، على أن نفترض مع ذلك أن هذا الاتحاد ليس عارضاً واعتباطياً ، بل يتأسس قبلياً على العقل نفسه ، وهو

بالتالي ضروريّ . لأنه بدون هذا الاخضاع (من الواحد للآخر) ، فسيكون هناك تناقض بين العقل وبين نفسه ؛ لأنهما لو كانا نُسِّقا فقط ، فإن الأول (العقل النظري) سيحصر نفسه في داخل حدوده ، ولن يقرّ في ميدانه بشيء مما يقول به الثاني (العقل العملي) ، وهذا الأخير سيبسط حدوده على كل الأشياء ؛ ويسعى ليدخل أولاً أينما دعته حاجاتُه إلى الدخول . أما أن يخضع العقل العملي للعقل النظري ، وذلك بقلب الترتيب ، فهذا ما لا نستطيع أبداً أن نطالب العقل العملي به ، لأن كل مصلحة هي عملية وأن مصلحة العقل النظري نفسها ليست إلا مشروطة ، ولا تكون كاملة إلاّ في الاستعمال العملي »[1] .

ورد كنت ها هنا ردٌّ غير مقنع عقلياً ، ولا يمكن أن يقبله إلاّ من كان مؤمناً من قبل بهذه التفرقة بين عالم محسوس وعالم معقول ، عالم ظواهر وعالم أشياء في ذاتها ؛ لكن من يؤمن مقدماً هذا الايمان ، هل هو بعدُ في حاجة إلى أي استدلال عقلي ؟!

على كل حال يرى كنت أنه وإن كان العقل واحداً ، فإن له استعمالين : أحدهما نظري ، والآخر عملي ؛ وأنه يجوز للواحد ما لا يجوز للآخر ؛ وأن ما يراه العقل العملي ينبغي أن يعدّ معرفة نظرية ، مثل تلك المعرفة التي يصل إليها العقل النظري ، وإلاّ وقعنا في تهاويل الثيوصوفيّين والصوفيـة والميتافيزيقيين والدوجماتيقيين .

« لكن هل ينتج عن هذا أن العقل النظري والعقل العملي يجب أن يبقيا حاضرين وأن ينسّقا فيما بينهما أمورهما ، وليس أكثر من ذلك ؟ إن من شأن هذا أن نعرّضهما إلى تنازع مستمر ، وإن فيه انكاراً لطابعهما الخاص وهو أن لهما خارج شروطهما العامة المشتركة ، مصالح خاصّة بها يمكن أن يقارنا . إن مصلحة العقل النظري هي دفع المعرفة إلى المبادىء القبلية العليا : فلو فرضنا

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص٢١٨–٢١٩= ص ١٣٠ – ١٣١ من الترجمة الفرنسية .

أنه يستطيع بلوغ هذه الغاية تماماً ، وأنه يستطيع أن يقرّ بوجود مبادىء عماية أصيلة خارجة عنه : فإنه سيكون من حقه أن يعدّ نفسه مقياس كل شيء ، وحتى مقياس قيمة حاجاتنا العملية . لكن الواقع هو أن دعاواه لبسط المعرفة إلى الحد الأقصى الذي يستطيع دفعها إليه – هي دعاوى غير مشروعة ، وأن للإرادة المحضة قوانين خاصة بها ، وبواسطة هذه القوانين يتكشف عقل محض عملي قادر على أن يعين مباشرة من وجهة نظره ما هو لا مشروط : ولهذا فإن مصلحة العقل النظري هي في أن يسلّم لمصلحة العقل العملي . وهكذا يتبرر ما دعاه كنت باسم **أولوية** العقل المحض العملي في اتحاده مع العقل المحض النظري : أولوية تقرر بين العقلين علاقة ترتيب عمودي ، لا علاقة علّية ، ولا تخوّل أبداً للروح الدوجماتيقية أنّ تحاول بأية طريقة كانت أن تردّ العقل النظري إلى العقل العملي » – كما يشرح دلبوس [(١)] .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : إذا كان من غير المسموح به تحويل النتائج التي يتوصل إليها أو يقتضيها العقل العملي إلى معارف ، فماذا نسميها إذن ؟

– ح –

مصادرات العقل العملي

يسميها كنت : « مصادرات » Postulats . والمصادرة عنده هي : « قضية نظرية لكنها بهذا الوصف لا يمكن البرهنة عليها ، من حيث إن القضية تتوقف بالضرورة على قانون عملي له قبليّاً قيمة لا مشروطة » [(٢)] .

ومصادرات العقل العملي تتميّز عن مصادرات العقل النظري ، وإن كان

---

(١) V. Delbos : **La Philosophie pratique de Kant**, pp. 500-501. 2e éd. Paris, Alcan, 1926.

(٢) كنت : « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٢٠ = ص ١٣٢ من الترجمة الفرنسية .

يمكن أن يوجد في الأولى عنصر نظري ، وفي الثانية عنصر عملي . ومن هنا قال في التعريف الذي ذكرناه منذ قليل إن المصادرة قضية نظرية ، ذلك أنها تتعلق **بوجود** موضوع لا يتوقع من إرادتنا تحققه الخاص ، ولكنه يجعل من الممكن تحقيق الخير الأسمى بواسطة إرادتنا ؛ موضوع يمكن بل ويجب في ذاته أن يُعْرَف ، لو كانت لنا ملكات صالحة لإدراكه . وتوكيد مثل هذا الموضوع يبقى دائماً في نظر العقل النظري مجرد **فرض** غير مشفوع بأي يقين ؛ لكنه في نظر العقل العملي فرض ضروري ، فرض يمكن أن ينعت بأنه ذاتي بمعنيين : أولاً بمعنى أنه لا يوجد برهان نظري كافٍ عليه ؛ وثانياً وخصوصاً : بمعنى أنه مستمد من حاجة العقل .

وهنا اعترض ڤيتسنمن[1] — أول من اعترض — قائلاً : هل يمكن أن نستدل من الحاجة على حقيقة الشيء ؟ هل العاشق الممتلىء بصورة الفتاة الجميلة التي شاهدها في الحلم له الحق في أن يقرر أن هذه الجميلة توجد فعلاً ؟ فردّ كنت عليه قائلاً : « إنني أسلّم لك بهذا الاعتراض في جميع الأحوال الذي تكون فيه الحاجة مؤسسة على **الميل** ؛ لأن الميل لا يمكن أبداً أن يصادر — ضرورةً — بالنسبة إلى من يتأثر به — على وجود موضوعه ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يفرض نفسه على كل إنسان ، ولهذا فإنه مبدأ ذاتي خالص للرغبة . لكن إذا تعلق الأمر **بحاجة عقلية** مستمدة من مبدأ **موضوعي** لتعيين الإرادة ، أي من القانون الأخلاقي ، الذي يلزم لا محالة كلّ كائن عاقل ، وبالتالي يسمح له بأن يفترض قبلياً في الطبيعة شروطاً ملائمة ويجعل هذه الشروط غير منفصلة عن الاستعمال العملي الكامل للعقل . إن علينا واجب أن نحقق الخير الأسمى ، على أقصى نحو مستطاع ، وتبعاً لذلك فإن الخير الأسمى يجب أن يكون ممكناً ،

---

(١) **Wizenmann** في بحث نشر في مجلة **Deutsches Museum** عدد فبراير سنة ١٧٨٧ وأشار كنت إليه في تعليقة له في « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٥٩ = ص ١٥٣ تعليق ٢ من الترجمة الفرنسية .

وبالتالي فلا مفر بالنسبة إلى كل كائن عاقل في العالم — من أن يفترض ما هو ضروري للإمكان الموضوعي للخير الأسمى. وهذا الافتراض ضروريّ ضرورة القانون الأخلاقي، ولا قيمة له إلاّ بالنسبة إليه ».

المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي : خلود النفس.

والداعي إلى وصفها هو أن « تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تتعيّن بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمّن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو **القداسة**، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلاّ في **تقدم يستمر إلى غير نهاية** نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادىء العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري أن نقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلاّ بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى : خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلاّ بافتراض خلود النفس؛ وتبعاً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي، هو **مصادرة** للعقل المحض العملي »(1).

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون

---

(1) « نقد العقل العملي » ط1 ص219–220 = ص 131 – 132 من الترجمة الفرنسية.

الأخلاقي إلاّ بتقدم يستمر إلى غير نهاية – ذات فائدة جلى ، ليس فقط من أجل تلافي عجز العقل النظري ، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين . وبدون هذه المصادرة ، فإننا سنكون بين إحدى خصلتين : فإما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسته ، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه ، أي الامتلاك المرجوّ والكامل لقداسة الإرادة . وبالنسبة إلى الكائن العاقل ، ولكنه فان ، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سُلّم الكمال الأخلاقي .

لهذا لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا ؛ وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده ، وهي أمر لا يحيط بـه إلاّ الله .

المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى ، خلود النفس ، يجب أن تجرّ أيضاً إلى مصادرة ثانية هي **وجود الله** . الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة .

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائنٌ عاقل تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد ؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسعى إليها ، وأيضاً الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة . والقانون الأخلاقي ، بوصفه قانوناً للحرية ، يأمر بواسطته مبادىء معيّنة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا . « لكن الكائن العاقل ، الذي يفعل في العالم ، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة . وإذن فلا يوجد – في القانون الأخلاقي – أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها ، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم ، وبالتالي يعتمد على العالم ، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علةً لتلك الطبيعة . ولا يمكن – بالنسبة إلى

سعادته — أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية . ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض ، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى ، نصادر على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً : إذ علينا أن نسعى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً) . وهكذا نحن **نصادر** على وجود علّة لكل الطبيعة ، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط ، أي للانسجام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية . لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة ، بل وأيضاً مع امتثال هذا **القانون** من حيث ان الكائنات العاقلة تجعل منه **المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم** ؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل ، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأ معيّناً ، أي مع نيّتهم الأخلاقية . وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلاّ من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عليّة متفقة مع النيّة الأخلاقية . ولكن الموجود القادر على الفعل وفقاً لامتثال القوانين هو **عقل** (كائن عاقل) ، وعليّة مثل هذا الكائن — وفقاً لهذا الامتثال للقوانين — هي إرادته . وإذن فالعلّة العليا للطبيعة ، من حيث انها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى ، هي موجود هو — بالعقل والارادة — علة ، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة ، أي **الله** . وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير **الأسمى المستمد** (من أحسن عالم) هي في الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول ، هو وجود الله . ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى ، وبالتالي ليس فقط حقاً **Befugniss** ، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة — كحاجة — بالواجب : أن نفترض امكان هذا الخير الأسمى الذي — من حيث انه ليس ممكناً إلاّ بشرط وجود الله — يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب ، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله »[1] .

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٢٥—٢٢٦= ص ١٣٤ — ١٣٥ من الترجمة الفرنسية .

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية **ذاتية** ، أي أنها حاجة ، وأنها ليست **موضوعية** ، أي ليست هي نفسها واجباً ، إذ الاقرار بوجود شيء ما ليس واجباً ، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري ؛ فلا يدخل في بـــاب الواجب ، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي ، لأنه من مجـــال الأخـــلاق .

كذلك نبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الاقرار بوجود الله **كأساس لكل الزام بوجه عام** ، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق ها هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى ، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى . « فالاقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمرٌ مرتبط بالشعور بواجبنا ، وإن كان أمر الاقرار به ينتسب إلى العقل النظري » [1] .

وهذا هو السرّ – هكذا يشرح كنت – في أن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الامكان العملي للخير الأسمى : ذلك أنهم اتخذوا من استعمال المرء لحرية إرادته المبدأ الكافي والوحيد لهذا الإمكان ، دون حاجة إلى وجود الله . وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة ، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة ؛ وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى . لكن ذلك ليس كل شرط امكان الخير الأسمى . صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأً باطلاً ، هو مبدأ السعادة ، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً لميل كل فرد ؛ لكنهم كانوا مع ذلك **منطقيين** في سلوكهم حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقعوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (بما في ذلك العفة والاعتدال في الشهوات) ؛ وهي سعادة حقيرة وتتفاوت بحسب الظروف ، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها . أما

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٢٧ = ص ١٣٥ من الترجمة الفرنسية .

الرواقيون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العملي الأعلى ، وهو الفضيلة ، شرطاً للخير الأسمى . لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قانونهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة ، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية **للإنسان** ، الذي سمّوه : الحكيم ، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية ، بل وأيضاً وخصوصاً لم يشاءوا أن يقرّوا **بالعنصر** الثاني للخير الأسمى ، وهو السعادة ، كموضوع خاص بملكة الرغبة الإنسانية . لقد جعلوا من حكيمهم نوعاً من الإله ، دون أي اعتبار للطبيعة ، فارضين إياه معرّضاً ، لا خاضعاً ، لمصائب الحياة وشرورها ، ومتصوّرينه في نفس الوقت متحرراً من الشرّ . وهكذا طرحوا ظِهْريّاً العنصر الثاني في الخير الأسمى ، وهو السعادة الشخصية ، واضعين إياها في الفعل وفي الرضا عن النفس ، وبهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير ؛ وهو أمر يفنده صوت الطبيعة فيهم .

وهنا يؤوّل كنت المسيحية تأويلاً خاصّاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية ، حتى لو لم ننظر إليها بعدُ على أنها مذهب ديني ، ترضي تماماً مطالب العقل العملي . ذلك أنها تأمر بطهارة الأخلاق ، وتعلن في الوقت نفسه أن الانسان لا يمكن أن يصل إلاّ إلى الفضيلة ، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون احتراماً له ، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة . فهي إذن ترى من الضروري التقدم اللانهائي نحو القداسة ، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية . وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه ، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا ، ولا يمكن أن نظفر بها إلا في حياة أخرى ، نحن نرجوها .

لكن أليس في هذا عودٌ إلى الأخلاق اللاهوتية ، أي التي تتلقى أوامرها من سلطة خارجية ؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جعله كنت جوهر الإرادة الأخلاقية ؟

ويجيب كنت على هذا الاعتراض بأن « المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً ، (وبالتالي : تشريعاً خارجياً) ، بل هو التشريع الذاتي للعقل المحض العملي بذاته ، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس ، لا لهذه القوانين ، بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين ، لأنها تضع الدافع الحقيقي ، الخليق بأن يجعلنا نراعيها ، لا في النتائج المشتاقة ، بل فقط في تصور الواجب ، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاتُه الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج »[1] .

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين ، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي ، « أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية ، **لا كجزاءات ، أي أوامر اعتباطية عرَضية صادرة عن إرادة أجنبية ، بل كقوانين** جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها ، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى ، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى — الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كغاية لجهودنا — إلاّ من إرادة كاملة (مقدسة وخيّرة) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة . وهكذا يبقى كل شيء ها هنا نزيهاً ومؤسساً فقط على الواجب ، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء ، كدافعين ، أن يؤخذا كمبادىء ، لأنهما إذا صارا مبدئين ، دمّرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال ، إن القانون الأخلاقي يأمر بفعل الخير الأسمى الممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي . لكنني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتيّ مع إرادة صانع للعالم قُدُّوس وخيّر ، وعلى الرغم من أن **سعادتي الخاصة** متضمّنة في تصور الخير الأسمى ، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تتمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات) ، فإنه ليست سعادتي ، بل القانون الأخلاقي (الذي

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٣٢ = ص ١٣٨ من الترجمة الفرنسية .

تحدّ بشروط قاسية من رغبتي اللامحدودة في السعادة) هو المبدأ المعيِّن للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى . ــ فالأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلّمنا كيف يجب علينا أن **نجعل** أنفسنا سعداء ، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا **جديرين** بالسعادة . وفقط حين ينضاف إليها الدين ، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به ألا نكون غير جديرين بها » (١) .

ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق ، إذ إن « الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلاّ مع الدين » (٢) .

Weil die **Hoffnung** dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

كذلك يتضح أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها **سعادة** الكائنات العاقلة في هذه الدنيا ، بل **الخير الأسمى** ، أي **أخلاقية** هذه الكائنات ، تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة ، بفضل خالق **حكيم** . ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهياً بالانسان ، أي الرغبة في أن يُمْدَح) قد وجدوا التعبير الأصدق ، لأنه لا شيء يمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم ، أعني احترام أوامره ، ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته ، إذا انضاف إلى ذلك تتويج هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها .

أما أن الانسان ، في ميدان الغايات ، هو غاية في ذاته ، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحدٌ (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه ، وأما أن الانسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدّسة عندنا ، فهذا

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٣٣ ــ ٢٣٤ = ص ١٣٨ ــ ١٣٩ من الترجمة الفرنسية .

(٢) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٣٥ = ص ١٤٠ من الترجمة الفرنسية .

كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحّة فيه ، لأن الانسان هو موضوع القانون الأخلاقي ، أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته ، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها ، بوصفها إرادة حرّة ينبغي ، وفقاً لقوانينها العامة ، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع لـــه .

يقول دلبوس : « ليس ثمّ إذن فساد في روح النزاهة التي يجب أن يتحلى بها الانسان وهو يطيع القانون الأخلاقي ؛ وليس ثم في هذا لجوء إلى دوافع أجنبية ، مثل الخوف والرجاء ، اللذين لو تحولا إلى قاعدتين لقضيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال . كل ما هنالك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله ، مجيئه وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يقتضيه القانون الأخلاقي . وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار . فإننا إذا استطعنا أن نقول ، بمعنى ما ، إن الخير الأسمى هو المبدأ المحدِّد للإرادة ، فينبغي ألاّ نغفل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمّن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد . كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة ، لأنها تفرض واجبات ولا تقدّم قواعد للميول النفعية ، ثم إنها تكبح جماح تلك الحاجة اللامحدودة إلى السعادة التي تدفعنا ؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً ، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى ؛ وحينئذ ، لكن حينئذ فقط ، ومع التحفظات المشار إليها ، تصير مذهباً في السعادة — مذهباً لا يقدم علماً يقينياً برهانياً ، لكنه يبرّر أملاً مشروعاً .

وهكذا وعلى هذا النحو تتم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه أبداً ؛ وإذا كان عليها أن تتمّ في الدين فذلك لأن الإنسان — وهو كائن عاقل وحسّاس معاً — لا يمكنه أن يحصّل وحده بنفسه القدرة على المحافظة إلى غير نهاية على نيته الحسنة ضد القواعد Maximes التي توحي إليه بها حساسيته ، ولا

خصوصاً القدرة على أن تَحْصُل ، بانجاز الواجب ، على اشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها ، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقاً . ومع ذلك فإن الأخلاق لا تتأسس على الدين ، لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين ، ولأنه تبعاً لذلك التقرير الأوّلي لمذهب ديني من شأنه أن يُحِلّ برابطة منطقية خارجية الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود وتوكيد (وجود) الله » [1] .

المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما : خلود النفس ، ووجود الله .

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي ؟ هنا إشكال عسير الحل :

فهو في بعض المواضع [2] يقصر مصادرات العقل على هاتين . لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون : إما العالم المعقول أو ملكوت الله [3] ؛ وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه [4] ، وإما الحرية [5] .

لكن العالم المعقول أو ملكوت الله ، كما يلاحظ دلبوس (ص ٤٩٤) لا يعبر إلا عن إمكان الخير الأسمى ، مع التوكيد فقط على ضرورة وفعالية

---

(١) فكتور دلبوس : « فلسفة كنت العملية » ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، ط ٢ باريس سنة ١٩٢٦ .

(٢) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٤ ، ص ٥ ؛ ص ٢٢٣ = ٢٢٥ — ص ٢ ، ص ٣ ؛ ص ١٣٣ — ١٣٤ من الترجمة الفرنسية .

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤٦ = ص ١٤٦ ترجمة فرنسية .

(٤) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٢٥ = ص ١٣٤ ترجمة فرنسية .

(٥) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٣٨ = ص ١٤٢ ترجمة فرنسية .

تدخل الله لتأمين ذلك لنا . أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلاً عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه ، فهو لا لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها .

أما الحرية فأمرها أجدر بالعناية . فإن كنت يقول صراحة : « هذه المصادرات هي مصادرة **الخلود** ، **والحرية** منظوراً إليها إيجابياً (بوصفها علّية الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول) ووجود الله ... والمصادرة الثانية (= الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعاً لقانونٍ عالم معقول ، أعني الحرية » [1].

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من « نقد العقل العملي » من أن الحرية هي القانون ، وهي يقينية مثل القانون [2] .

فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عادته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا [3] ؟

لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقينياً صار يعدها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي .

لهذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦ - ٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن نفهم الحرية بمعنيين :

(١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد ،

(٢) والحرية كما يصادر عليها القانون .

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٣٨ = ص ١٤٢ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ = ص ٢ من الترجمة الفرنسية .

(٣) راجع خصوصاً : « نقد العقل المحض » ج ٣ من مجموع مؤلفات كنت نشرة هارتنشتين ص ٥٢٨ .

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكة التي بها تكون الارادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرّع تشريعاً كلياً ، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع ، انجازها ضد العقبات التي يمكن أن تجيئه من الطبيعة .

وتبعا لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كنت : « حرية يبرهن عليها القانون » [1] . وهي التي يتحدث عنها في قسم « التحليلات » ، وحرية « يصادر عليها القانون » [2] ؛ ولا يتحدث عنها كنت إلاّ في قسم « الديالكتيك » من «نقد العقل العملي ». الأولى هي «شرط القانون الأخلاقي»[3] ، والثانية « هي أحد شروط إمكان الخير الأسمى » [4] ، أي أحد الشروط التي تمكّن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي .

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى : فإن الأولى **واقعة** من وقائع العقل العملي ، أما الثانية فهي **مصادرة** من مصادرات العقل العملي . الأولى سلطة مشرّعة لارادة تؤسس القانون الأخلاقي ، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون » .

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية ، بل حرية واحدة لها وظيفتان : أن تشرّع لذاتها قانونها الأخلاقي ، وأن تطبّق هذا التشريع في سلوكها . ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة ، والأخرى واقعة ، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلاّ بافتراض وجود هذه الحرية . فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حرٌّ في أفعاله ، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادىء فعله ، وأنه قادر على أن يفعل

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٨٢ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤١ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية .

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ = ص ٢ ترجمة فرنسية .

(٤) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤٩ ، ٢٥٧ = ص ١٤٨ ، ١٥٢ ترجمة فرنسية .

وفقا لهذه المبادىء . إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية . ومن هنا قال كنت بصراحة : « إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية » [1] .

الخصائص المشتركة لهذه المصادرات

وتشترك هذه المصادرات الثلاث في الخصائص التالية :

١ ــ أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية ، وهو ليس مصادرة ، بل قانون به يعيّن العقلُ الإرادةَ مباشرة .

٢ ــ هذه المصادرات ليست عقائد نظرية ، بل فروض من وجهة نظر عملية لا محالة ، ولهذا فإنها لا توسّع المعرفة النظرية ، وإنما تهب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية ، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت ، لولا ذلك ، لتجرؤ على افتراض إمكانها .

٣ ــ المصادرة ايمان محضٌ عمليٌّ للعقل . ولهذا تختلف عن الايمان القلبي ، لأن فيها عنصراً عقلياً ، إذ هي صادرة عن حاجة العقل ، ومرتبطة بمصلحة مباشرة للأخلاق . وهذا الايمان يتخذ طابعاً شخصياً : « فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول : أريد أن يوجد اله ، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم ــ خارج تسلسل العلل الطبيعية ــ وجوداً في عالم معقول محض ، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية . وأنا أتمسّك بهذا بشدّة ، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها منّي ، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحتي ــ التي ليس مسموحاً لي بالتخلي عنها ــ تعيّن حكمي حتماً » [2] .

* * *

(١) « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » طبعة أكاديمية برلين جـ ٤ ص ٤٤٨ .

(٢) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩ = ١٥٣ من الترجمة الفرنسية .

ويبادر كنت لرفع اللبس عن استعمال كلمة اعتقاد أو إيمان للعقل المحض العملي ، فيقول إنه قد يبدو أن هذا الاعتقاد بمثابة أمر بالإقرار بإمكان الخير الأسمى . « لكن الاعتقاد الذي يؤمر به هو شيء غير معقول Unding . وعلينا أن نتذكر ما قمنا به من تحليل للعناصر التي ينبغي أن تفترض في تصور الخير الأسمى ، هنالك تبيّن لنا أنه لا يمكن أن نؤمر بالإقرار بهذا الإمكان ، وأنه لا توجد نوايا عملية تقتضي أن نقرّ به ، لكن العقل النظري يجب أن يسلّم به ، دون أن يُطْلَب إليه ذلك ؛ لأنه لا إنسان يستطيع أن يريد الاقرار بأن من المستحيل في ذاته أن تتمتع الكائنات العاقلة في العالم بكمية السعادة التي هم جديرون بها وفقا لسلوكهم بمقتضى القانون الأخلاقي . وفيما يتعلق بالعنصر الأول للخير الأسمى ، أي ما يتعلق بالأخلاقية ، فإن القانون الأخلاقي يعطينا فقط أمراً ؛ وإن التشكيك في إمكان هذا العنصر سيكون بمثابة تشكيك في القانون الأخلاقي نفسه . أما فيما يتعلق بالعنصر الثاني لهذا الموضوع ، أي فيما يتعلق بالنسبة الدقيقة بين السعادة وبين القيمة المكتسبة بسلوك مطابق للقانون الأخلاقي ، فلا حاجة إلى أمر من أجل الإقرار بإمكانها بوجه عام ، لأنه لا اعتراض للعقل النظري على ذلك : لكن الطريقة التي ينبغي وفقاً لها تصوُّر هذا الانسجام بين قوانين الطبيعة وبين قوانين الحرية فيها شيء يتعلق به اختيار مفوَّض إلينا ، لأن العقل النظري لا يقرر شيئاً في هذا الموضوع بيقين ضروري ، وبالنسبة إلى العقل النظري يمكن أن توجد مصلحة أخلاقية ترجح للميزان »(1) .

لا ، ليس هذا الاعتقاد أمراً ، بل هو مستمد من النيّة الأخلاقية بوصفه تعييناً حرّاً لأحكامنا. وهو مفيدٌ من الناحية الأخلاقية، ويتفق أيضاً مع الحاجة النظرية التي يستشعرها عقلنا للإقرار بوجود هذا الصانع الحكيم للعالم ، ولاتخاذ وجود الصانع أساساً لاستعمال العقل .

---

(1) « نقد العقل العملي » ط1 ص 260 — 261 = ص 153 — 154 من الترجمة الفرنسية .

العلاقة بين ملكة المعرفة في الانسان
وبين مصيره العملي

لو كانت الطبيعة الانسانية قيّضت لها أن نسعى نحو الخير الأسمى ، لكان علينا أن نقرّ بوجود تناسب بين ملكة المعرفة النظرية والعقل العملي بمقتضياته . لكن الواقع بخلاف ذلك ، كما دلنا عليه نقد العقل النظري بما بيّنه من حدود ينبغي ألا يتعداها العقل النظري في المعرفة . فهل عاملتنا الطبيعة معاملة زوجة الأب لأولاد من ضرّتها — على حد تعبير كنت ؟

هنا يجيب كنت اجابة غريبة ، لكنها مستمدة من تصوره للغائية في العالم ، ومن تصوّره لصرامة الواجب والأخلاق . فيقول إن الطبيعة لو أنها صنعتنا على خير ما نهوى فزودتنا بعقل قادر على معرفة كل شيء ، فإن عقلنا لن يشتغل بعد ذلك إلاّ في حساب أضمن الوسائل لاشباع ميولنا وشهواتنا ، والقانون الأخلاقي — لو كان له أن ينعت بعدُ بهذا النعت — لن يكون غير تعبير عن منفعتنا المرتبطة إما بتدبير طبيعتنا الحِسّية ، أو بالتأمل الوجداني للأمور فوق الحسية . وعقلنا ، بدلاً من أن يؤثر فينا بنفسه ويدفعنا إلى الكفاح والسعي ، سيدعنا ألعوبة في أيدي الدوافع الخارجية للخوف والرجاء ، وبهـــذا تضيع القيمة الأخلاقية للأفعال ، تلك القيمة التي هي وحدها ميزة الشخصية .

يقول كنت : « إن سلوك الناس ، طالما بقيت طبيعتهم كما هي الآن ، سيتحول هنالك إلى مجرد آلية ، فيها كما في لعبة العرائس Marionnettes كل شيء يبدي عن حركاته بصورة جيدة ، لكن لا أثر هناك لأية حياة في الأشكال . لكن لما كان الأمر عندنا بخلاف ذلك تماماً ، وكنا بكل مجهودات عقلنا لا نطّلع من المستقبل إلاّ على بصيص غامض غير يقيني ، وكان حاكم العالم Weltregierer يسمح لنا فقط بالحزر لا بالادراك الواضــح أو البرهان الساطع على وجوده وجلاله ، وكان القانون الأخلاقي فينا — دون أن يعدنا أن يجعلنا نخشى من شيء عن يقين — يطالبنا باحترام نزيه ، في الوقت

الذي فيه — للمرة الأولى وفقط بهذه الوسيلة ، حين يصبح هذا الاحترام فعّالاً ومسيطراً — يقدم إلينا آفاقاً في ملكوت ما فوق المحسوس ، لكنها آفاق لا تزال محجوبة — فإنه يمكن وجود نيّة أخلاقية حقاً ، موضوعها المباشر هو القانون ، ويمكن المخلوق العاقل أن يصبح جديراً بالمشاركة في الخير الأسمى المناسب للقيمة الأخلاقية لشخصه وليس فقط لأفعاله . وإذن فإن ما تعلّمنا إياه دراسة الطبيعة والإنسان تعليماً كافياً يمكن أيضاً أن يصدق ها هنا وهو أن : الحكمة التي لا يمكن الاحاطة بها والتي بها نحن نوجد، ليست أقل جدارة بالتوقير لما حرمتنا إياه منها بما منحتنا إياه » [1] .

---

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ = ص ١٥٧ من الترجمة الفرنسية .

— ١٠ —

منهجيات العقل المحض العملي

ويختم كنت كتابه « نقد العقل العملي » بقسم عن منهجيات العقل العملي ، تماماً كما فعل بالنسبة إلى العقل النظري .

بيد أنه لا يقصد من منهجيات العقل العملي دراسة **منهج** بالمعنى العلمي أي مجموع من العمليات القائمة على مبادىء العقل ، بواسطتها وحدها يمكن العناصر المختلفة للمعرفة أن تصير مذهباً Système . وإنما يقصد بها « الكيفية التي بها يمكن أن يُفْسَح لقوانين العقل المحض العملي المجال للدخول في النفس الإنسانية ، والتأثير في قواعد Maximes هذه النفس ، أي جعل العقل عملياً من الناحية **الذاتية** » [1] — وبعبارة أبسط : المطلوب هو بيان الكيفية التي بها نوطّىء النفس لقبول القوانين الأخلاقية .

والسبيل الوحيدة إلى ذلك هي التمسك الضروري بالخضوع للقانون الأخلاقي احتراماً للقانون الأخلاقي نفسه دون أيّ اعتبار آخر . وإذا كنا أحياناً نلجأ إلى بعض الدوافع الحسية لتيسير الدعوة إلى القانون الأخلاقي عند النفوس الضعيفة ، فيجب أن نتخلى عن هذه الوسيلة الوقتية ، الاستثنائية حالما تحدث أثرها ، وعلينا بعد ذلك ألا نلجأ إلاّ إلى الدافع الأخلاقي المحض في تمام طهارته .

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٦٩ = ص ١٦١ من الترجمة الفرنسية .

يقول كنت : « لا شك في أنه لا يمكن أن يُنْكَر أنه لإدخال نفس ، جرداء أو فاسدة ، في طريق الخير الأخلاقي — فإننا نحتاج إلى بعض التعليمات التحضيرية ابتغاء اجتذابه بنفع شخصي ، أو تخويفه بضرر ما : لكن متى ما أحدث هذا الجهاز وهذه النظائر Gangelband بعض تأثيرها ، فيجب أن نقدم إلى النفس المبدأ الأخلاقي المحض للتعيين ؛ لأنه ليس فقط هذا المبدأ هو الوحيد الذي يستطيع أن يؤسس الخُلُق (أي طريقة تفكير عملية ، منطقية مع نفسها ، قائمة على مبادىء ثابتة) ، بل وأيضا هو يعلّمنا أن نستشعر مكانتنا الشخصية ، ويعطي النفس Gemüthe قوة لم تؤمّل هي فيها ؛ ابتغاء التحرّر من كل اعتماد حِسّي من حيث تريد أن تكون سائدة ، وابتغاء أن تجد ، في استقلال طبيعتها المعقولة وفي عظمة النفس التي ترى نفسها مقيّضة لها ، تعويضاً ثميناً عن التضحيات التي تبذلها » (١) .

ويمضي كنت إلى اثبات أن المبدأ الأخلاقي المحض الذي يلتزم اطاعة قانون الأخلاق هو الدافع الأقوى ، بل الدافع الوحيد للسلوك الفاضل . فيسوق مثلاً من أحاديث الناس في مجتمعاتهم : إنهم بعد أن يملّوا من ذكر الحكايات والنوادر والفكاهات ، ينشطون للتفكير العقلي الجاد ولا شيء أكثر تشويقاً في هذا التفكير العقلي من الكلام عن القيمة الأخلاقية لهذا الفعل أو ذاك مما يؤلف خلق شخص . وهنالك يشارك في الحديث حتى أولئك الذين يكرهون الجدل الدقيق Grüblerisch ، إذا ما دار الحديث حول تحديد قيمة فعل حسن أو قبيح ، ابتغاء أن يبحثوا عما عسى أن يقلّل من طهارة النية ؛ ويكشفون في ذلك عن تدقيق في التفكير لم يكن ليتوقع منهم لو دار الأمر على أمور نظرية . ويمكن أن نستشف من الأحكام التي يصدرونها حينئذ — أخلاقهم : فالبعض منهم يميل إلى ابراز الجانب الفاضل ، خصوصاً في الموتى ، وينتهون إلى الدفاع عن كل القيمة الأخلاقية للشخص موضوع الحديث ضد أولئك الذين يتهمونه

---

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٧١ = ص ١٦٢ من الترجمة الفرنسية .

أو يثلبونه ؛ — والبعض الآخر ، على العكس من ذلك ، يتلمسون العيوب ومواضع الظن والاتهام . لكن ينبغي ألا نتهم هؤلاء الأخيرين بالرغبة في استبعاد الفضيلة عن كل أفعال الناس الذين يذكرون ؛ بل كثيراً ما يكون نقدهم صادراً عن رغبة جازمة حسنة النية في تقويم القيمة الحقيقية الأخلاقية للأفعال وفقاً لقانون لا يسمح بأيّ تساهل أو مساومة . فكلا الفريقين يؤمن إذن بوجود القانون الأخلاقي والفضيلة للفضيلة .

تأثير النماذج العالية

وهنا يخوض كنت في مسألة التربية الأخلاقية بعرض النماذج العاليـــة للواجب والفضيلة سواء في التاريخ وفي القصص . فينبه إلى الخطر الناجم عن تقديم نماذج كمال لا يمكن بلوغه ، « لأن ما لا يؤدي إلاّ إلى رغبات عابثة ومطامح زائفة نحو كمال لا يمكن بلوغه — لا ينتج إلا أبطال قصص يبلغ بهم الزهو بالشعور بالعظمة العالية إلى خير أن يتحللوا من ممارسة الواجبات العادية الشائعة في الحياة ، لأنها تبدو لهم صغيرة تافهة » [١] .

وإنما يكون للنموذج المقدم تأثيره الأخلاقي إن دل على فضيلة مبرّأة من كل منفعة أو دافع مرتبط بالسعادة . « فالأخلاقية يكون لها من التأثير على القلب الإنساني بقدر ما تُمثّل أطهر . ومن هنا فإنه إذا كان للقانون الأخلاقي وصورة القداسة والفضيلة أن تؤثر على نفوسنا ، فإنها لا تستطيع ذلك إلا إذا قدمناها كدافع محض ، مبرّأ من كل اعتبار لسعادتنا الشخصية ؛ لأنه في الألم تتكشف عن كل سموّها » [٢] . وما يؤثر أبلغ تأثير على القارىء أو المشاهد للنماذج هو أن نبرز أن الفضل يرجع إلى احترام القانون الأخلاقي ، لا إلى أي نوع من ادعاء الاعتقاد الباطن بعظمة النفس . فالواجب ؛ لا الاستحقاق ، Verdienst

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٧٦ = ص ١٦٥ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٧٩ = ١٦٦ من الترجمة الفرنسية .

هو الذي يجب أن يكون له في النفس أبلغ التأثير .

وهذا المنهج في التنشئة الأخلاقية هو الذي ينبغي توجيه الانتباه إليه في هذا العصر — أي عصر كنت ، بل وكل عصر — الذي يزْعم فيه أن المؤثر هو هذه النماذج ذات التي تنفخ القلوب وتشيع فيها الرخاوة ، أو ذوات الادعاءات المملوءة بالطموح والكبرياء ، والتي من شأنها أن تفسد القلوب ، لا أن تقويها . « إن اقتراح نماذج أفعال نبيلة كبيرة الهمة مستحقة للجزاء أمام الأطفال ، بغية تشويقهم إلى هذه الأفعال ، وإشاعة الحماسة فيهم : هذا يتنافى مع الهدف تماماً . لأنهم لما كانوا بعيدين بعدُ عن ممارسة أبسط الواجبات وعن تقديرها تقديراً صحيحاً ، فإننا بهذا نصنع منهم خياليين واهمين Phantasten . بل حتى لدى المتعلمين والمجربين من بني الإنسان ، فإن هذا الدافع المزعوم ، إن لم يكن ضاراً ، فإنه ليس له على القلب ذلك التأثير الأخلاقي الحق الذي نودّ إحداثه بهذه الوسيلة »[١] .

ذلك أن الحماسة التي تثيرها هذه النماذج حماسة عارضة وقتية ، ولهذا فإن تأثيرها وقتي عارض هو الآخر . أما الذي يؤثر حقاً تأثيراً باقياً فهو التصورات العقلية المتصلة بالقوانين الموضوعية للأخلاقية . « إن القانون الأخلاقي يقتضي منا أن نطيعه عن واجب ، لا عن هوى التفضيل Vorliebe الذي لا يمكن ولا يجب افتراضه »[٢] .

ويضرب كنت على ذلك مثلاً يبيّن به أن انجاز الواجب بما فيه من قساوة أقوى دافعاً من أي شيء آخر : وهو مثل من يسعى لانقاذنا من الغرق رغم ما ينطوي عليه ذلك من خطر على حياته ، ويفقد حياته إبان هذا السعي : إن فعله هذا ينتسب إلى الواجب من ناحية ، ويعد جديراً بالتقدير من ناحية أخرى ، لكن تقديرنا له يقل كثيراً بسبب تصور واجب المرء نحو نفسه ، وهو واجب

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٨٠ = ص ١٦٧ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص٢٨١ = ص ١٦٨ من الترجمة الفرنسية .

قد أُهمِل ها هنا . وأحسم من هذا المثل مثل من يضحي بحياته في سبيل انقاذ وطنه ، ومع ذلك يبقى بعض التردد والشك لدى من يتساءل هل التضحية بالذات واجب كامل فيما يتصل بهذا الغرض . لكن إذا تعلّق الأمر بواجب دقيق unerlässlich عدم إنجازه ينطوي على انتهاك للقانون الأخلاقي في ذاته ، دون اعتبار لسعادة الإنسان، وهذا النوع من الواجبات يسمى عادة : واجبات نحو الله — فإننا نجل كل الإجلال من يسعى لأدائه مضحيًّا بكل ما يمكن أن يكون له قيمة بالنسبة إلى ميولنا العميقة . إن نفوسنا تسمو وتتقوى بهذا المَثَل ، لأننا نقتنع عن هذا الطريق بأن الطبيعة الإنسانية قادرة على السموّ فوق كل الدوافع التي يمكن أن تعترض بها الطبيعة . « وجوفنال [1] Juvenal يسوق هذا المثال بتدرُّج يجعل القارىء يستشعر بحرارةٍ قوةَ الدافع القائم في أعماق القانون المحض للواجب من حيث هو واجب :

لتكن جندياً حسناً ، ومعلّماً حسناً ؛ ولتكن قاضياً
نزيهاً ؛ وإذا استدعيت للشهادة في قضية غامضة
غير واضحة : فحتى لو أمَرَك فالاريس [2]
بالكذب ، وساق ثوره لحملك على شهادة الزور ،
فاعتبر من العار الأكبر أن تفضل الوجود على الشرف
وأن تفقد سبب الحياة ابتغاء انقاذ الحياة » [3] .

(١) Decimus Iunis Iuvenalis (ولد بين سنة ٥٠ ، ٦٥ ميلادية في اكوتيم — وتوفي بعد سنة ١٢٧ ميلادية) شاعر لاتيني : له أهاج Satires مشهورة بقي لنا منها ١٦ في الوزن السداسي . وكان ساخراً لاذعاً ، ويتخذ لهجة الواعظ الأخلاقي ، مُبْسلاً الرذائل المنتشرة في عصره .

(٢) Phalaris طاغية اكراجاس (حوالي سنة ٥٧٠/٦٥ — ٥٥٤/ ٤٩ ق . م) ، واشتهر بالقسوة الماكرة، ويذكر أنه كان يشوي أعداءه في باطن ثور من النحاس. راجع عنه H. Berve : **Die Tyrannis bei den Griechen**, S. 129 ff., 1967.

(٣) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ٢٨٣ = ص ١٦٨—١٦٩ من الترجمة الفرنسية . — وهذه الأبيات توجد في الأهجية رقم ٨ الأبيات ٧٩ — ٨٤ من أهاجي جوفنال .

ولهذا فإن المنهج الذي ينبغي اتباعه لبث روح الواجب واحترام القانون الأخلاقي في النفوس يسير على النحو التالي :

(١) فينبغي أولاً أن نجعل شغلنا الطبيعي المصاحب لكل أفعالنا الحرة وللملاحظة أفعال الآخرين — هو مشاهدة هل هذه الأفعال تسير وفقاً للقانون الأخلاقي ، بحيث تتكون لدينا عادة راسخة نقويها خصوصاً بأن نتساءل هل الفعل — من الناحية الموضوعية — مطابق للقانون الأخلاقي ، ولأي قانون هو مطابق . وتميز بين المتنبه للقانون Anfmerk samheit auf Geset z الذي يضع في اليد مبدأ للإلزام — وبين القانون الملزم (مثل القانون الذي تقتضيه مني حاجة الناس في مقابل ما يتطلبه حقهم ، إذ الثاني يأمر بواجبات جوهرية ، أما الأول فلا يفرض غير واجبات عرضية) . وبهذا نتعلم كيف نميز بين مختلف أنواع الواجبات ، القائمة بالنسبة إلى نفس الفعل الواحد .

(٢) وثانياً ينبغي أن نعرف هل الفعل تم من أجل القانون الأخلاقي ، وهل له ليس فقط استقامة أخلاقية ؛ بل وأيضاً قيمة أخلاقية كنية تبعاً لقاعدته . ولا شك أن ممارسة ذلك ستفضي إلى ايجاد اهتمام بقانون العقل ، وتبعاً لذلك بالأفعال الحسنة أخلاقياً . وسننتهي بأن نحب هذا الأمر لما نجده فيه من استقامة أخلاقية ؛ كما أن من يشاهد الطبيعة يتنته بأن يحب الأشياء التي كانت تشمئز منها حواسه في البداية ، وذلك حين يكتشف الغائية الرائعة القائمة في تنظيم الطبيعة . وهكذا كان ليبنتس يعيد إلى الورقة بعناية وبدون أي أذى الحشرة التي فحصها بالمجهار فحصاً دقيقاً ، لأنه شعر بما اكتسبه من فائدة في فحصها ، ولأنه لقي منها نوعاً من النعمة والإحسان ؛ إن صح القول ها هنا .

(٣) وثالثاً ينبغي أن نتبين أن الأفعال تمت بحرية باطنة ، أي بتخلص من وطأة الميول والشهوات ؛ بحيث لم يكن لأي منها ، مهما يكن عزيزاً ، أي تأثير على الفعل الأخلاقي .

تلك إرشادات عامة للتنشئة والممارسة الأخلاقية ؛ « لكن لما كان تنوع

الواجبات يقتضي ، بالنسبة إلى كل نوع منها ، تعريفات جزئية مما يؤدي إلى القيام بعمل واسع ، فإني ألتمس العذر عن الاجتزاء بهذه الخطوط العامة في كتاب كهذا هو مجرد تدريب تحضيري « Vorübung »[1] .

خاتمة « العقل العملي »

ويختم كنت كتابه بالعبارة الجميلة المشهورة عنه :

« أمران يملآن القلب بإعجاب وإجلال متجددين دائماً ومتزايدين أبداً ، بقدر ما تعلق بهما التفكير وعليهما عكف : السماء المرصعة بالنجوم من فوقي ، والقانون الأخلاقي في داخلي » .

ويعلن أنه يرى هذين الأمرين بكل جلاء أمام عينيه ، ويربطهما مباشرة بشعوره بوجوده . « أولهما يبدأ في المكان الذي أشغله في العالم الخارجي للحواس ، ويمتد بالارتباط الذي أجد نفسي فيه إلى المكان الفسيح الذي تنضاف فيه العوالم إلى العوالم والنظُم إلى النظُم ، وإلى المدة اللامحدودة لحركتها الدورية ، لبدايتها وبقائها . والثاني يبدأ في الأنا اللامرئي ، في شخصيتي ، ويضعني في عالم لا متناه حقاً ، لكن لا ينفذ فيه إلا الذهن وبه أتعرّفُ نفسي مرتبطاً .

(وبهذا أيضاً ارتبط بكل هذه العوالم المرئية) برابطة ليست مثل الأولى عارضة ، بل كلية وضرورية . والمنظر الأول المؤلف من حشد لا يحصى من العوالم يقضي — إن صحّ القول — على أهميتي ، من حيث أني **مخلوق حيواني** يجب عليه أن يرد المادة التي يتألف منها إلى الكوكب (إلى نقطة بسيطة في الكون) ، بعد أن كان لمدة فترة قصيرة من الزمان (لا يُدْرَى كيف) مزوّداً بقوة الحياة . أما الثاني ، فعلى العكس ، يرفع قيمتي إلى غير نهاية ، بوصفها

(١) « نقد العقل العملي » ط ١ ص ١٨٥ = ص ١٧٢ من الترجمة الفرنسية .

قيمة عقل ، بواسطة شخصيتي التي بها يكشف القانون الأخلاقي عن حياة مستقلة عن الحيوانية بل وعن كل العالم المحسوس ، على الأقل بالقدر الذي به يمكن استنباط ذلك وفقاً للتعيّن بحسب غاية ؛ الذي يعطيه هذا القانــون الوجودي ، وهو تعينٌ ليس محدوداً بأحوال هذه الحياة وحدودها ، بل يمتد إلى غير نهاية » [1] .

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ = ص ١٧٣ — ١٧٤ من الترجمة الفرنسية .

— ١١ —

أ — مذهب الفضيلة

رأينا أن كنت ، كما قال هو نفسه ، قد اقتصر على الخطوط العامة للأخلاق في كتابيه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملي »، ووعد في نهاية هذا الأخير بالكلام التفصيلي عن جزئيات الأخلاق .

لكن كنت لم يستطع الوفاء بهذا الوعد كما ينبغي . وإنما انصرف إلى كتابة رسائل صغيرة مفردة في موضوعات أخلاقية :

١ — ففي سبتمبر سنة ١٧٩٣ نشر في « مجلة برلين » مقالاً بعنوان : « في القول الشائع : « هذا يمكن أن يكون صحيحاً من حيث النظر ، لكنه ليس بشيء من حيث العمل » .

Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

وفيه رفض هذا القول الشائع : أولاً فيما يتعلق بالأخلاقية ، وثانياً فيما يتعلق بالحق السياسي ، وثالثها فيما يتعلق بالقانون الدولي

٢ — وفي سنة ١٧٩٥ نشر « مخططاً فلسفياً » بعنوان : « في السلام الدائم »

Zum ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf.

وسنتناولهما عند الكلام عن السياسة عند كنت .

٣ — « في حق مزعوم في الكذب لاعتبارات إنسانية » وقد ظهر سنة ١٧٩٧ .

لكنه في سنة ١٧٩٧ نشر بحثين :

(الأول) بعنوان : « المبادىء الأولى الميتافيزيقية لمذهب الحق (أو القانون) » .

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

(والثاني) بعنوان : « المبادىء الأولى الميتافيزيقية لمذهب الفضيلة » .

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre

لكنه لما أعاد طبعهما (الأول في سنة ١٧٩٨ ، والثاني في سنة ١٨٠٣) قدمهما على أنهما يؤلفان الجزء الأول والجزء الثاني من مؤلف واحد له عنوان مشترك هو : « ميتافيزيقا الأخلاق ، في جزئين »

Metaphysik der Sitten, in Zwei Theilen,

ويهمنا في هذا الفصل هذا الجزء الثاني لنستوفي مذهب كنت الأخلاقي .

وكان كنت قد أعلن عن هذا الكتاب الشامل منذ وقت طويل ؛ إذ أشار إلى نيته في اصدار هذا الكتاب ، في رسالة كتبها إلى ارهرد بتاريخ ٢١ ديسمبر سنة ١٧٩٢ . وأرهرد هو الآخر أكد في رسالة له بتاريخ ١٣ يناير سنة ١٧٩٣ عن قرب ظهور « ميتافيزيقا الأخلاق » . وذكر G.W. Bartoly في رسالة بتاريخ ١٨ سبتمبر ١٧٩٣ أنه ينتظر ظهور كتاب « ميتافيزيقا الأخلاق » ؛ بعد أن أكد له فشته Fichte أن ظهور الكتاب لن يتأخر . وفشته نفسه كتب إلى كنت بتاريخ ١٧٩٣/٩/٢٠ يقول إنه ينتظر من ظهور « ميتافيزيقا الأخلاق » أن يحظى بسرور مماثل لذلك الذي عاناه وهو يقرأ « الدين في حدود العقل فقط » .

ما هي أسباب هذا التأخير في اصدار الكتاب ؟

هناك أسباب ثلاثة تساق في هذا الصدد :

ا — الأول ما ذكره الشاعر شلر في رسالة إلى ارهرد بتاريخ ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٩٤ يقول فيها : « إن استنباط حق الملْكية مسألة تشغل الآن كثيراً من العقول الفلسفية وإذا صحّ ما فهمته فإنّ علينا أن ننتظر من كَنْت شيئاً في هذا الموضوع في كتابه « ميتافيزيقا الأخلاق » . لكنني علمت أيضاً أنه لم يَعُدْ راضياً عن أفكاره في هذا الموضوع ولهذا السبب عدل عن نشره » .

ب — والثاني ما ذكره كنت نفسه بتاريخ ٢٤ نوفمبر سنة ١٧٩٤ في رسالة إلى لاجارد Lagarde يقول فيها إن عمله في الكتاب يسير ببطء ، إلى حد أنه لا يستطيع أن يحدّد ميعاد الفراغ منه ، وذلك بسبب سِنّه والمشاكل التي يواجههـــا .

حـ — والثالث هو هذه المشاكل التي يواجهها : فقد كتب إلى زيلر G.F. Sailer بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٧٩٥ رسالة يقول فيها إنه ليس من المستحيل الاعتقاد بأن الكتب التي تتناول السياسة والأخلاق صار من الصعب نشرها آنذاك ، لكنه يأمل في أن تتغير الظروف ، وفي تلك الأثناء سيعمل على زيادة ايضاح فكره في هذا الموضوع .

ومن رأينا أن السبب الحقيقي لتأخير النشر ليس واحداً من هذه الأسباب الثلاثة ، ولا الثلاثة مجتمعة .

بل السبب الحقيقي في نظرنا هو عدم اتفاق موضوع الكتاب مع طبيعة فكر كنت : ذلك أن الكتاب يهدف إلى التطبيق العملي التفصيلي للمبادىء التي وضعها في « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملي » . وعقلية كنت لا تميل إلى التفصيلات الجزئية العملية ، بل تولع فقط بالمبادىء العامة الكلية النظرية ، ولهذا شعر ، وهو يحاول الكلام في الجزئيات ، أن كلامه ليس بالمستوى الذي عليه كلامه في المبادىء الكلية . ومن هنا كان شلر أقرب إلى الصواب حين قال في رسالته المذكورة إلى ارهرد (في ١٧٩٤/١٠/٢٨) إن

كنت « لم يعد راضياً عن أفكاره في هذا الموضوع » ولهذا عدل عن نشر كتابه المنتظر « ميتافيزيقا الأخلاق » ، وإن كانت إشارة شلر تتعلق خصوصاً بنظرية الحق ، لا بنظرية الأخلاق عموماً .

والتفسير الذي سقناه هذا يفسّر أيضاً كون الكتاب كما نشره كنت في سنة ١٧٩٧ قد جاء قريباً من متون آداب الحياة والأعراف الاجتماعية ؛ على حد تعبير فيلوننكو A. Philonenko [(١)] ، وأنه « بدلاً من أن يقدم استنباطاً منظّماً دقيقاً ، هو ليس إلا مجهوداً أليماً غالباً وعقيماً للترتيب التخطيطي schématique : ويبدو الفكر فيه متحجراً في التعريفات والقضايا التي سبق له أن قرّرها : وليس فيه انفساح ولا مرونة ، ولا نصاعة فكرية دائمة » كما لاحظ دلبوس [(٢)] .

والدليل القاطع على أن حالة الكتاب لا ترجع إلى الشيخوخة ، بل إلى طبيعة الموضوع المعالّج وعدم تلاؤمه مع طبيعة فكر كنت — هو أن كنت قد أصدر عقب كتاب « نقد العقل العملي » (سنة ١٧٨٨) — أي في الفترة المفروض أن يصدر فيها تحقيق ما وعد به في نهاية كتابه هذا : « نقد العقل العملي — نقول إنه أصدر كتابين أساسين هما « نقد ملكة الحكم » في سنة ١٧٩٠ ، و « الدين في حدود العقل فقط » في سنة ١٧٩٣ ، وفي كلا الكتابين كل فحولة وقوة فكر كنت ، وليس فيهما ما يكشف عن آثار ضعف الشيخوخة . وإبان

---

(١) في مقدمة ترجمته للجزء الثاني من الكتاب ، ص ١٠ ، باريس سنة ١٩٦٨ عند الناشر فـــران .

(٢) فكتور دلبوس : « فلسفة كنت العملية » ص ٦٩٩ ، ط ٢ باريس سنة ١٩٢٦ . وأشار في الهامش إلى أن كثيراً من القطع والمسوّدات الباقية من تحضير كنت لهذا الكتاب يتجلى فيها « إلى أي حدّ لم يعد فكر كنت يعمل في غالب الأحيان إلاّ بطريقة آلية صرفة : إذ يكثّر التكرار الحرفي ؛ الشاهد على عجز — مرجعه إلى الشيخوخة — عن تنويع الصيغ وتجديد الأفكار بواسطة الشعور الباطن أو التعبير الخارجي » .

هذه السنوات الخمس (من ١٧٨٨ إلى ١٧٩٣) التي أصدر فيها هذين الكتابين كان مشغولاً ذهنياً بالموضوع الذي استهدفه من كتابه « ميتافيزيقا الأخلاق » . فلو كانت طبيعة الموضوع المعالَج تلائم فكره ، إذن لكان قد أصدر هذا الكتاب الأخير خلال هذه الفترة (١٧٨٨ – ١٧٩٣) التي لا يكشف انتاجه فيها عن أي أثر لضعف فكري ناجم عن علوّ السنّ .

لقد كان على كنت ، بحسب مقتضى موضوع الكتاب ، أن ينزل إلى مستوى التجربة العملية . لكن طبيعة فكره قد نأت به عن ذلك ، فجعل همه في وضع قواعد تطبيق المبادىء الأخلاقية الأساسية ، لكنها جاءت قواعد غير مستمدة من التجربة سواء التجربة الحالية ، أو تجربة الماضي في ميدان الأخلاق . وأنى له أن ينزل إلى ميدان التجربة ، وقد قرر أن القانون الأخلاقي يجب أن يكون بمنأى عن الميول والنوازع الحسية ، ومن هذه يتألف نسيج التجربة !

ب – الفضيلة بعامة

يعرّف كنت الفضيلة بأنها « القوة الأخلاقية التي يمارسها **الإنسان** في أداء واجبه : وهي **قَسْر** أخلاقي يقوم به عقله المشرِّع ، من حيث ان هذا يتولى القيام بدور القوة **المنفِّذة** للقانون » (١) .

والفضيلة هي نفسها ليست واجباً ، وإن كان من الواجب امتلاكها ؛ لكنها تأمر وتصحب أمرها بقسر أخلاقي ممكن تبعاً لقوانين الحرية الباطنة . وهذا القسر يقاس بدرجة العقبات التي تثيرها للإنسان ميوله . وعلى الإنسان أن

---

(١) « مذهب الفضيلة » ، = ص ٧٧ من ترجمة A. Philonenko إلى الفرنسية ، باريس سنة ١٩٦٨

E. Kant : Métaphysique des mœurs, 2e partie : doctrine de la vertu. Paris, Vrin, 1968.

يحارب الرذائل ، وهي ثمار النوايا المضادة للقانون الأخلاقي .

والفضيلة في كل كمالها ليست شيئاً يملكه الإنسان ، بل هي بالأحرى شيء يملك الإنسان .

ويعارض كنت القواعد النقدية للفضيلة ، وهي :

١ — أنه لا توجد غير فضيلة واحدة ورذيلة واحدة ؛

٢ — وأن الفضيلة تقوم في اتباع الطريق الوسط بين رذيلتين متقابلتين ؛

٣ — وأن الفضيلة — شأنها شأن الحكمة — يجب أن تتعلم من التجربة .

وهي في مجموعها القواعد التي بنى أرسطو عليها مذهبه في الفضيلة .

وبدلاً من ذلك يرى أن الفضائل عديدة ؛ نتيجة لاختلاف الموضوعات الأخلاقية ، كما أن الرذائل عديدة . وينكر نظرية الوسط الأرسطاطالية المشهورة القائلة بأن الفضيلة وسط عادل بين رذيلتين هما الافراط والتفريط في صفة معيّنة . ويرى ثالثاً أن الفضيلة تقوم على مبادىء اولى ميتافيزيقية ، لأن الميتافيزيقا هي وحدها التي تستطيع أن تؤمّن المحوضة والنقاء لمذهب في الفضيلة ولهذا ينبغي تأسيس تصورنا للفضيلة على أساس عقلي محض .

ولهذا فإن الفضيلة تقتضي اخضاع كل الميول والملكات للعقل ، ومنع العواطف والانفعالات من السيطرة على النفس .

ومن هنا أيضاً فإن الفضيلة تقتضي **طمأنينة النفس** . « إن القوة الحقيقية للفضيلة هي **طمأنينة النفس** مع التصميم الراسخ التأملي لتنفيذ القانون »[1] .

« والفضيلة في **تقدم** دائماً ، ومع ذلك فإنها تجد نفسها دائماً عند **البداية** . — إنها في تقدم دائماً لأنها ، لو نظر إليها **موضوعياً** ، هي مثل أعلى لا يمكن بلوغه ، ومع ذلك فإن علينا واجب الاقتراب منه باستمرار . أما أنها دائماً

---

(١) « مذهب الفضيلة » ص ٨١ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

عند البداية فهذا ما يقوم — من الناحية **الذاتية** — على طبيعة الانسان المتأثر بالميول إلى حد أن الفضيلة — مع قواعدها المقرّ بها نهائياً — لا يمكن أبداً أن تعرف الراحة والهدوء ، بل بالعكس تتبدد قطعاً إذا لم تتقدم باستمرار . ومن الواضح أن القواعد maximes الأخلاقية لا يمكن ، كالقواعد الفنية techniques أن تتأسّس على العادة (لأن هذا يتوقف على ما هو فزيائي في تعيين الإرادة) ، وحتى لو صارت ممارسة هذه القواعد عادةً ، لفقد الشخص الحرية في اختيار قواعده ، ومع ذلك فهذا هو طابع الفعل المُنْجَز بدافع الواجب »[1] .

حـ — تقسيم مذهب الفضيلة

ومذهب الفضيلة ينقسم إما بحسب الشكل ، أو بحسب المادة (الموضوع) :

١ — أما من حيث الشكل فينبغي أن يراعى في التقسيم أن يشمل كل الشروط التي تميّزه من مذهب الحق ، وهذه الشروط هي :

أ — واجبات الفضيلة هي واجبات لا يوجد بالنسبة إليها تشريع خارجي ؛

ب — لما كان من الضروري أن يوجد قانون لأساس كل واجب ؛ فإن القانون لا يمكن في علم الأخلاق أن يكون قانون الواجب بالنسبة إلى الأفعال ، بل بالنسبة إلى قواعد Maximen الأفعال فقط ؛

حـ — ونتج عن هذا أن الواجب الأخلاقي يجب أن يتصوّر واجباً **واسعاً** ، لا واجباً محدوداً ضيّقاً .

٢ — وأما من حيث المادة (الموضوع) فإن مذهب الفضيلة يجب ألاّ

---

(١) « مذهب الفضيلة » — ص ٨٢ من الترجمة الفرنسية .

يقرر كمذهب في الواجب بعامة ؛ بل وأيضاً كمذهب في الغائية Zwecklehre حتى إن الانسان يجب عليه أن ينظر إلى نفسه وإلى غيره على أنه غاية . وهذا ما يسمى عادة بالواجبات المتعلقة بحب الذات ، والواجبات المتعلقة بحب الأقربين (أو الغير) .

ويلاحظ في هذا التقسيم وفي هذا التمييز بين الشكل والمادة في مبدأ الواجب ؛ أن كل الزام بالفضيلة obligatio ethica ليس واجب فضيلة officium ethicum ، وبعبارة أخرى : احترام القانون بعامة لا يؤسس بعد غاية من حيث أن هذا واجب ، والغاية هي وحدها واجب فضيلة . ولهذا لا يوجد غير الزام واحد بالفضيلة ، بينما يوجد عدة واجبات فضيلة ، وذلك لأن ثمّ عدة موضوعات هي غايات بالنسبة إلينا ، بينما لا يوجد غير نية واحدة فاضلة بوصفها مبدأ ذاتياً للقيام بالواجب ، وهذه النية تمتد أيضاً إلى واجبات الحق .

وهنا يقدم كنت تقسيمين للأخلاق : الأول وفقاً لاختلاف الموضوعات وقوانينها ؛ والثاني وفقاً لمبادىء نظام العقل المحض العملي . وهاك هما :

التقسيم الأول للأخلاق
وفقاً لاختلاف الموضوعات وقوانينها

ويشمل :

واجبات

- الانسان نحو الانسان
  - نحو ذاته
  - نحو سائر الناس
- الانسان نحو غير بني الانسان
  - نحو الموجودات الأدنى من الانسان
  - نحو الموجودات الأعلى من الانسان

التقسيم الثاني للأخلاق

وفقاً لمبادىء نظام العقل المحض العملي

الأخلاق

المذهب الأوّلي		المناهج	
دوجماتيقي	فتاوى	تعليمي	زهدي

ولما كان الثاني من هذين التقسيمين يتعلق بشكل العلم ، فله الأولوية على الثاني .

د ـ واجبات الإنسان نحو ذاتـــه

فلنبدأ بالتقسيم الأول وهو واجب الانسان نحو الإنسان ، وهو الذي يؤلّف جوهر الأخلاق . ونتناول القسم الأول منه ، وهو القسم الحقيقي ؛ أما القسم الآخر فيكاد كنت أن ينتهي بإلغائه وتقرير بأنه غير ذي موضوع ، وكان قد سبق أن قرر في « محاضرة في الأخلاق »[1] أنه لا توجد واجبات على الانسان تجاه الموجودات الأدنى من الانسان، أعني الحيوان والأشياء الجمادية ، لأن هذه يمكن أن تعدّ مجرد وسائل وليس ثم ما يدعو إلى عدّها غايات . ومن هنا فإن الواجبات تجاه الموجودات الأدنى من الإنسان لا يمكن أن تعدّ واجبات مباشرة ، بل هي واجبات غير مباشرة على أساس أنه من الضار بالإنسانية تدمير الأشياء التي يمكن أن يُفيد منها الإنسان . فكأن واجباتنا نحو الموجودات الأدنى من الإنسان تعود إلى واجباتنا نحن ذواتنا .

وسنرى أنه بالمثل سيعد واجباتنا نحو الموجود الأعلى من الانسان (أي الله) نوعاً من واجبات الإنسان نحو ذاته .

---

(١) Eine Vorlesung über Ethik, p. 304.

وفي بدء بحثه عن واجبات الانسان نحو ذاته يثير كنت الشك التالي : أليس في هذا التعبير تناقض ؟

إذا كانت الذات هي التي تشرّع لنفسها بنفسها ، فكيف نقول إن الذات تُلْزِم الذات بواجب من الواجبات ؟ أليس من يُلْزِم قادراً على أن يَحُلّ من يُلْزمه مما ألزمه به ؟ إذن ما دام كلاهما كائناً واحداً ، فإن المُلْزِم ليس مُلْزَماً بما يُلْزِم به نفسه .

ويحل كنت هذا التناقض بأن يذكر أن فكرة الواجب بعامة تفترض فكرة واجب الإنسان نحو ذاته ، « لأنني لا أستطيع أن أعدّ نفسي مُلْزَماً تجاه الآخرين ، إلا بالقدر الذي أنا به ملزم في نفس الوقت تجاه ذاتي ، لأن القانون ، الذي بموجبه أعدّ نفسي مُلْزَماً ، يصدر في جميع الأحوال عن عقلي أنا العملي الذي به أنا مُلْزَم ، بينما أنا بالنسبة إلى ذاتي من يُلْزِم » [1] . — ثم إن فكرة الواجب نحو الذات تتبرر متى ما ميّزنا بين الإنسان بوصفه ظاهرة ، والإنسان بوصفه شيئاً في ذاته noumenon ؛ لأن الإنسان (منظوراً إليه بالمعنيين) يمكن الاقرار بواجب تجاه ذاته دون أن يناقض نفسه (ما دامت فكرة الانسان ليست مأخوذة بنفس المعنى في كلتا الحالتين) » [2] .

تقسيم الواجبات نحو الذات

والواجبات نحو الذات تنقسم بدورها إلى قسمين :

أ — من الناحية الموضوعية تقسم من حيث الشكل والمادة إلى :

١ — واجبات حصرية (أو سلبية) .

---

(١) « مذهب الفضيلة » — ص ٩٠ من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه — ص ٩١ من الترجمة الفرنسية .

٢ — واجبات امتدادية (أو إيجابية) .

والواجبات الحصرية تمنع الإنسان من الفعل ضد الغاية من طبيعته ، ولا تتعلق إلا بالمحافظة الأخلاقية . وهي **واجبات كاملة .**

والواجبات الامتدادية تتعلق بالتثقيف الأخلاقي للذات . وهي **واجبات ناقصة .**

ب — ومن الناحية **الذاتية** يميز واجبات الانسان نحو ذاته على أساس أحد أمرين : إما أن الانسان كائن حيّ (فزيائي) وفي نفس الوقت أخلاقي ، وإما أنه كائن أخلاقي فقط . والميول التي للطبيعة فيما يتعلق بحيوانية الانسانية هي : (أ) تلك التي تسعى بها الطبيعة للابقاء على نفسها ، و (ب) تلك التي تقودها إلى الميل إلى المحافظة على النوع . و (ح) أخيراً تلك التي تقودها إلى المحافظة على ملكة الاستمتاع ، لكن فيما يتعلق بالمتع الحيوانية فقط . والرذائل التي تعارض واجبات الطبيعة ها هنا هي **الانتحار ،** والاستعمال المنافي للطبيعة ، للميول الجنسية sexuelle ، ولشهوات البطن ، مما يضعف القدرة على الاستعمال المناسب لهذه القوى .

أما واجبات الانسان نحو ذاته ، من حيث هو كائن أخلاقي فقط — بغض النظر عن حيوانيته — فتقوم في شكل اتفاق قواعد إرادته على مكانة الإنسانية في شخصه ،أي في امتناعه من تجريد نفسه من امتياز كونه كائناً أخلاقياً، وهو امتياز الفعل وفقاً لمبادىء ، أعني امتياز الحرية الباطنة ، والامتناع من أن يكون ألعوبةً في يد الأهواء والميول .

والرذائل المضادة لهذا الواجب هي : الكذب ، والبخل ، والتواضع الزائف (الخسّة) . وهذه الرذائل تقوم على مبادىء تناقض خُلُق الانسان بوصفه كائناً أخلاقياً ، أي حريته الباطنة ، وكرامته الفطرية . ومن يمارس هذه الرذائل يحط من شأن نفسه ويجعل منها هدفاً للاحتقار .

والفضيلة التي تضاد كل هذه الرذائل يمكن أن تسمى الشرف honestas . وهو يختلف تماماً عن الطموح ambitio (وهو يمكن أيضاً أن يكون منحطاً) .

الباب الأول

الواجبات الكاملة نحو الذات

١ – القسم الأول :

واجبات الانسان نحو ذاته بوصفه كائناً حيّاً

وأول واجبات الانسان ، من حيث هو كائن حيّ ، نحو ذاته هو المحافظة على طبيعته الحية .

ومضاد هذا الواجب هو التحطيم الإرادي ، أو العَمْدي، لطبيعته الحيّة وهذا التحطيم إما كلي ، وهو الانتحار autochiria, suicidium ، وإما جزئيّ . وهذا الأخير ينقسم إلى مادي حين يبتّر الانسان بعض أعضائه ، وإلى شكلي يفقد فيه ملكة الاستعمال الفزيائي ؛ ومن ثم الأخلاقي ، لبدنه ، وهذا هو السكر أو غياب الحسّ Selbstbetäubung .

فلنتناول هذه الرذائل :

أ – الانتحار

قتل الانسان نفسه بنفسه لا يسمى **انتحاراً** homicidiun dolosum إلا

إذا ثبت أن ثمّ جريمة ارتكبناها ضد أنفسنا أو ضد غيرنا بواسطة أنفسنا (مثل أن تقتل المرأة الحُبْلى نفسها) .

والانتحار جريمة قتل . ويمكن أيضاً أن يعدّ انتهاكاً لواجب الانسان نحو الناس الآخرين (مثل واجب الأزواج بعضهم نحو بعض ، أو الآباء نحو الأبناء ، أو الرعية نحو الراعي ، أو نحو مواطنيه ، أو انتهاك واجب الانسان نحو الله ، باعتبار المنتحر قد تخلّى عن الموقع الذي وضعه الله فيه) .

وانما السؤال هو : هل الانتحار انتهاك لواجب الانسان نحو ذاته ؟ وهل الانسان مُلْزَم بالمحافظة على حياته لأنه شخص ، وهل عليه لهذا أن يقرّ بأن المحافظة على شخصه واجب عليه نحو ذاته ؟

أما أن يهين الانسان نفسه بنفسه — فهذا يبدو أنه غير معقول . ولهذا فإن الحكيم الرواقي كان يرى الفضل أن يقدر على التخلص من الحياة كما يشاء وكأنه يخرج من غرفة معبّأة بالدخان ، وبنفس هادئة مطمئنة ، دون أن يرغمه على ذلك أي ضرر حاضر أو قادم ، وإنما فقط لأنه شعر بأنه لم يعد لبقائه فائدة — .

ويجيب كنت بأن هذه الشجاعة وقوة النفس اللتين تمكّنان من عدم الخوف من الموت ومن معرفة شيء أثمن من الحياة كان الأحرى بهما أن يكوّنا دافعاً قوياً بنفس الدرجة على عدم القضاء على الحياة ما دام هو كائناً مزوّداً بقوة عظيمة تسمو على أقوى الميول الحسّية ، وبالتالي ألا يقضي على حياة — وليس للإنسان أن يتخلى عن شخصيته طالما وجدت له واجبات ، أي طالما كان حياً . ومن التناقض أن نقرّ له بحق التحلل من كل التزام ، أي بأن يفعل كما لو لم يكن في حاجة إلى أيّ نوع من الحق . وإن قضاءه في شخصه على الذات الفاعلة للأخلاقية معناه أن يطرد من العالم ، بقدر ما يتوقف الأمر عليه ، الأخلاقية في وجوده هو ، بينما هو غاية في ذاته ؛ ولهذا فإن تصرّفه في ذاته من أجل غاية معيّنة وكأنها مجرد وسيلة — يعني الحط من قدر الانسانية في شخصه

homo noumenon الذي وكلت إليـــه المحافظة على الانسان بوصفه ظـــاهرة homo phaenomenon .

وأما الانتحار الجزئي فيكون ببتّر عضو من أعضائه ، مثل أن يعطي أو يبيع سِنّاً لغرسه في لثة شخص آخر ، أو بلغة العصر الحاضر : التخلي عن عضو لزرعه في شخص آخر ؛ أو الخضوع للخصى من أجل تيسير الاستمرار في الغناء. — لكن الأمر لا يعد كذلك أي انتحاراً جزئياً إذا تعلّق ببتّر عضو مصاب بالغنغرينة أو مهدد بتلك الاصابة ، مما من شأنه أن يجعل حياة باقي الأعضاء في خطر : وبلغة العصر : استئصال الزائدة الدودية ، أو اللوزتين ، أو المرارة ، أو إحدى الكليتين ، الخ . فليس في هذا كله انتحار جزئي ، بل عمل لمصلحة سائر الجسم . كذلك قطع ما ليس عضواً ، مثل الشعر أو الأظافر — لا يعد جريمة اللهم إلا إذا قصد به مكسب خارجي فلا يكون الأمر بريئاً كل البراءة .

ثم يتلو كنت ذلك بأسئلة فتاوى questions casuistiques هي :

١ — هل يعد انتحاراً أن يندفع المرء إلى موت محقق ، من أجل انقاذ الوطن ؟

٢ — هل ينبغي أن نعد الاستشهاد الإرادي ، الذي يقوم في التضحية بالنفس من أجل خلاص الانسانية بعامة ، فعلاً بطولياً مثل السابق ؟

٣ — هل يجوز أن نستبق بالانتحار إعداماً ظالماً يأمر به الحاكم ؟ حتى لو أذن فيه الحاكم ، كما حدث لنيرون حين أذن لسنكا بالانتحار ؟

٤ — هل تعدّ جريمةً أن يكون سلطانٌ ، مات منذ قليل ، قد حمل معه سمّاً شديد الفعل سريعه ، حتى لا يضطر — لو وقع في أسر العدو أثناء الحرب التي قادها بنفسه — أن يقبل شروطاً لفدائه فادحةً لوطنه ؟ ألا يمكن أن ننسب إليه هذه النيّة دون أن يكون من الضروري أن نرى في ذلك مجرد كبرياء ؟

٥ – هل يرتكب ظلماً من يشعر بالخوف من الماء نتيجة عَضّة كلب مسعور ، ولم يشاهد شفاءً من هذا الداء – فينتحر تجنباً – كما روى في رسالة تركها – لإصابة ناس آخرين في نوبات إصابته بالكَلَب ؟

٦ – هل يجوز التطعيم ، علماً بأن من يُطَعّم يجازف بفقدان حياته ، على أساس أن التطعيم ليس مضمون النتيجة ، وإن كان إنما سمح بنفسه بأن يطعّم من أجل المحافظة على حياته ؟ إنه بالنسبة إلى القانون الأخلاقي يضع نفسه في حالة أشدّ إحراجاً من حالة البحّار ، لأن هذا على الأقل ليس هو الذي أثار العاصفة التي يتعرض لها ، بينما صاحبنا ذاك قد جلب على نفسه الداء الذي يوشك أن يودي بحياته .

تلك مجموعة من أسئلة الفتاوى questions casuistiques معقباً على عرضه لموضوع الانتحار ، ولكنه يثيرها دون أن يفتي في أمرها .

ب – دنس الشهوة

كما أن الطبيعة قد أوجدت فينا حب الحياة من أجل المحافظة على **شخصنا** ، فإنها أيضاً وضعت فينا حبَّ الجنس من أجل المحافظة على **النوع** . وكلتاهما **غاية طبيعية** .

وعلينا الآن أن نتساءل : هل استعمال ملكة حفظ النوع أو التكاثر خاضع – من ناحية الشخص الذي يمارسه – لقانون الواجب الحَصْري (السلبي) أو هل الشخص ، دون أن يستهدف الغاية الطبيعية ، يحق له استخدام هذه الملكة من أجل اللذة الجسدية فقط ؟

لقد أثبت كنت في مذهب الحق أن الانسان لا يحق له أن يستخدم شخصاً آخر لتحصيل هذه اللذة إلاّ بشرط وجود عقد قانوني مُلْزِم لكلا الطرفين على التبادل . لكن المسألة هنا هي في معرفة ما إذا كان ، بالنسبة إلى هذه

المُتْعة ، لا يوجد واجب على الإنسان نحو ذاته له السيادة ، ويكون في انتهاكه **تدنيس** (وليس فقط حطّة) للإنسانية في شخصه : والميل إلى هذه اللذة يسمى حب الجسد (أو الشهوة) . والرذيلة الناجمة عنه هي **الفجور (أو الفحش)** ، والفضيلة فيما يتعلق بالعلاقة مع هذه الميول الحسّية تسمى العفة ، التي ينبغي عدها ها هنا واجباً على الإنسان نحو ذاته. « **إن الشهوة مضادة للطبيعة** إذا لم يكن دافع الإنسان إليها هو الغرض الحقيقي ، بل تخيل هذا الغرض الحقيقي تخيلاً من عنده مضاداً للغاية الحقيقية (من هذا الفعل) . والواقع أن الشهوة تثير حينئذ رغبة مضادة للغاية التي تستهدفها الطبيعة ؛ وهي رغبة أهم من حب الحياة نفسه ، لأن هذا الأخير لا يتعلق إلاّ بالمحافظة على الفرد ؛ بينما الأول يتعلق بالجنس البشري كله » [1] .

أما أن هذا الاستعمال (وبالتالي سوء الاستعمال) المضاد للطبيعة للملكة (للغريزة) الجنسية هو انتهاك عنيف للأخلاقية وللواجب نحو الذات ، فهذا ما يقرّ به المرء متى ما فكّر فيه.وهو يثير نفوراً شديداً إلى حد أنه من سوء الأخلاق مجرد ذكر اسم هذه الرذيلة ، وهو أمر لا يحدث بالنسبة إلى الانتحار الذي لا يتردد المرء في ذكره بكل فظائعه . وإن المرء ليشعر بالعار حين يرى نفسه قادراً على استعمال شخصه على هذا النحو الذي ينزل به إلى درجة أحط من درجة البهائم ؛ وحتى العلاقة المشروعة بين الزوجين (وهي قطعاً علاقة حيوانية صرفة) يخجل المرء من ذكرها صراحة في محفل مهذّب ، ويسترها بكنايات وتلويحات حتى يغطيها بنقاب من الحياء .

لكن ليس من السهل سوق برهان عقلي على فساد استعمال الغريزة الجنسية المضادّ لغرض الطبيعة هذا ، بوصفه انتهاكاً لواجب الانسان نحو ذاته . ولكن أساس البرهان يكفي أن نعثر عليه في كون الإنسان بهذا يتخلّى عن شخصيّته ، لأنه يستخدم ذاته كوسيلة فقط من أجل اشباع نوازع حيوانية . لكن هذا لا

---

(١) « مذهب الفضيلة » = ص ٩٩ من الترجمة الفرنسية .

يفسر مع ذلك طابع الانتهاك للإنسانية في شخصنا عن طريق هذه الرذيلة المضادة لغرض الطبيعة ، لأنه من حيث الشكل يبدو أنه يتفوق على الانتحار . لكن الانتحار يقتضي على الأقل شجاعة تنطوي على احترام للإنسانية في شخصه ، بينما هذه الرذيلة – الشهوة الجنسية لمجرد الشهوة – استسلام لإغراء الحيوانية ، وهذا يجعل الإنسان موضوع استمتاع ، وفي نفس الوقت شيئاً منافياً لغرض الطبيعة ، وبالتالي يثير **الاشمئزاز** ، سالباً منه كل احترام لنفسه .

وواضح ما في كلام كنت هنا من تأثر بميوله التقووية المتشددة ؛ وكلامه ها هنا أقرب إلى الوعظ الديني منه إلى التحليل العقلي الفلسفي .

وعلى غرار ما فعل بالنسبة إلى الانتحار ، يتلو هذا الفصل عن الشهوة الجنسية بأسئلة فتاوى وهي :

استهدفت الطبيعة من الجماع بين الجنسين تكثير النوع ، أي الحفاظ عليه ؛ فعلى الأقل ينبغي على الإنسان ألا يفعل ما يتنافى مع هذه الغاية . فهل يجوز (في الزواج نفسه) القيام بهذا الفعل **دون اعتبار ، مع ذلك ، لهذه الغاية ؟**

مثلاً في وقت الحمل ، أو حين تصير الزوجة عقيماً نتيجة الشيخوخة أو المرض ، أو حين لا تشعر هي بأية رغبة في الجماع – أليس مما يضاد غاية الطبيعة ، وبالتالي يضاد واجب الانسان نحو ذاته – سواء بالنسبة إلى المرأة والرجل – أن يستعمل أعضاءه الجنسية ، كما هي الحال في الشهوة المضادة لغاية الطبيعة ؟ أو ليس من قوانين العقل العملي أن يسمح بشيء ، هو قطعاً آثم في تصادم مبادئه ، لكن من أجل تجنب (من باب التسامح والرخصة) انتهاك أشد لواجب الإنسان نحو ذاته ؟ وعلى أي أساس نسمي « تطهراً » Purismus الحد من التزام واسع وافساح مكان محدود للنوازع الحيوانية ، مع خطر انتهاك قانون العقل ؟

إن الميل الجنسي يسمى أيضاً « حباً » (بالمعنى الأدق لهذا اللفظ) ، « وهو في الواقع أعظم لذة للحواس يمكن أن تنتج عن موضوع . إنه ليس مجرد **لذة**

حسّية نستشعرها من بعض الموضوعات التي تسر بالتفكير فيها (فإن الاستعداد للشعور بهذه اللذة يسمى الذوق أو التذوق ، بل هو لذة نستشعرها ونحن ننعم بشخص آخر ، وتنسب إلى ملكة الرغبة في أعلى درجاتها وهي : الوجدان العاطفي Passion . ولا يمكن ربطه بحب الإحسان ، ولا بحب الارضاء (لأن كليهما يصرف بالأحرى عن الاستمتاع الجسدي) ، إنما هو لذة من نوع نسيج وحده sui generis ، والحمية التي يثيرها لا شأن لها بالحب الأخلاقي ، وإن أمكن أن ترتبط به ارتباطاً وثيقاً ، حين يتدخل العقل العملي بشروطه الحَصْرية » .

حـ ـ ذهاب الوعي بالافراط في الشراب أو الطعام

هذا النوع من عدم العفة ينبغي ألا نحكم عليه بحسب ما يجلبه على صاحبه من أضرار أو آلام جسمية أو أمراض ؛ وإلا انبنى الحكم على أساس مبدأ السعادة والرفاهية ، وهو مبدأ لا يمكن أن يؤسّس واجباً ، بل مجرد قاعدة حِكْمية ، وعلى كل حال فهو لا يمكن أن يكون مبدأً لواجب مباشر .

وعدم العفة الحيواني في الاستمتاع بالطعام هو سوء استعمال لوسائل المتعة يضاد أو يستنفد الاستعمال العقلي . **والسُّكْر البيِّن والشراهة** هما الرذيلتان اللتان تندرجان في هذا الباب . والانسان الذي في سُكْرٍ بيِّن يجب أن يعامل على أنه مجرد حيوان ، لا على أنه انسان . إنه إذا أتخم بالطعام وغلبه السكْر أصابه الشلل لفترة من الوقت ، الشلل عن الأفعال التي تقتضي المهارة والتعقل في استعمال القوى .

وهو واضح وضوحاً تاماً أنه انتهاك لواجب الانسان نحو ذاته أن يكون في هذه الحال . وأول الأحوال التي تحط بنا إلى دون مستوى الطبيعة الحيوانية هي

---

(١) « مذهب الفضيلة » ـ ص ١٠٠ ـ ١٠١ من الترجمة الفرنسية .

تلك الناجمة عن المشروبات المخمّرة ، وأيضاً تلك الناجمة عن وسائل اذهاب الوعي الأخرى مثل الأفيون وما شابهه من منتجات المملكة النباتية . وهي حالة تغري بأن تزود المرء وقتياً بالسعادة التي يحلم بها ، وتحرره من همومه ، بل وتعطيه قوة متخيّلة ؛ لكنها ضارة ، لأنها تجرّ بعد ذلك إلى الخمود، والوهن وما هو أسوأ : وهو ضرورة تعاطي المسكر أو المخدّر من جديد والافراط في ذلك .

والشراهة Gefrässigkeit تعد أيضاً من المُتَع الحيوانية لأنها لا تشغل إلاّ الحواسّ فتجعلها في حالة سلبية ، ولا تشغل الخيال أبداً كما في حالة السكْر والتخدير ، ولهذا كانت الشراهة أقرب من هذين إلى استمتاع البهائم .

أما مسائل الفتاوى التي يذكرها كنت بمناسبة هذه الرذيلة فهي :

١ — ألا يمكن السماح باستعمال الخمر استعمالاً قريباً من السكر ،ما دام ينعش المناقشات في المجتمعات ويدعو القلوب إلى الانفتاح ؟

٢ — هل يمكن أن نعترف للخمر بالفضل في تحقيق ما مجده هوراس [٢] في كاتون القديم حين قال إنه « يروى أن كاتون القديم هو نفسه كان كثيراً ما يُلْهب فضيلته بالخمر الصافية eius incalint mero ؟

لكن مَنْ ذا الذي يستطيع أن يحدد المقدار المعتدل لمن هو مستعد للسقوط في الحالة التي لن تكون فيها عينه قادرةً على تمييز القدر المعتدل ؟ واستعمال الأفيون وماء الحياة وسائل للابتهاج والاستمتاع أقرب إلى الانحطاط ،لأنهما في حالة السرور المتخيلة يجعلان المتعاطي لهما صامتاً ، منطوياً على نفسه ، لا يفصح عما في صدره . وهذا هو السبب في أن هذه المواد لا يسمح بها إلا للتداوي فقــط .

---

(١) هوراس : « القصائد Odes » ٣ : ٢١ : ١١ .

٣ ــ والمأدبة دعوة رسمية إلى عدم العفة في الشراب والطعام ، لكنّ فيها شيئاً يهدف إلى غاية أخلاقية : هي اجتماع جماعة من الناس وقتاً طويلاً من أجل تبادل الأحاديث . لكن لما كان هذا الاجتماع لا يؤدي إلا إلى تبادل هزيل للأحاديث والآراء ، وبالتالي لا يؤدي إلاّ إلى توجيه المزاج ضد الغاية المطلوبة منها ، فإنها تظل دائماً دافعاً إلى سوء الأخلاق ، أعني إلى عدم العفة ، وإلى انتهاك واجب الانسان نحو ذاته . فإلى أي حد يمتد الحق الأخلاقي في الاستجابة لهذه الدعوات إلى عدم العفة ؟

٢ ــ القسم الثاني :

في واجب الانسان نحو ذاته منظوراً إليه على أنه كائن أخلاقي فقط

تندرج تحت هذا الواجب واجبات مضادة للرذائل التالية : الكذب ، البخل ، التواضع الزائف (الحِطّة).

أ ــ الكذب

أما الكذب فهو أكبر انتهاك لواجب الانسان نحو نفسه بوصفه كائناً أخلاقياً فقط . وعار الكذاب يصحبه صحبة الظلّ . والكذب إما أن يكون خارجياً ، أو باطناً . والكذب الخارجي يجعل المرء محتقراً في نظر الغير ؛ والكذب الباطن أشد فحشاً لأنه يجعل المرء محتقراً أمام نفسه وينتهك الكرامة الانسانية في شخصه هو . ولما كان الضرر الناجم عنه للغير لا يؤلف العنصر الخاص بهذه الرذيلة فلا ينبغي أن يحسب حسابه ، ولا حساب الضرر الذي يجلبه الكذاب على نفسه ، لأنه حينئذ سيعد مجرد سوء فطنة ويناقض القواعد العملية ، لا القواعد الأخلاقية ،

---

(١) « مذهب الفضيلة » ص ١٠٢ من الترجمة الفرنسية .

ولا يمكن حينئذ أن يعد خرقاً للواجب .

والكذب اطّراح للكرامة الإنسانية وسلب لها . فالانسان الذي لا يصدق ما يقوله هو للغير — حتى لو كان هذا الغير شخصاً مثالياً — يكون أقل قيمة مما لو كان مجرد شيء ، لأنه لما كان الشيء شيئاً حقيقياً ومعطى ، فيمكن الغير أن يستعمله ، بينما ابلاغ المرء أفكاره إلى الغير على عكس ما يعتقد هو غاية مضادة مباشرةً للغائية الطبيعية من مَلَكة إبلاغ الأفكار للغير ،أي أن فيه تخلياً عن الشخصية ، وبدلاً من أن يكون إنساناً ، يصبح شبح إنسان .

والصدق في القول يسمى أيضاً أمانة ، وإذا تعلق الأمر بالوعد يسمى استقامة وبصفة عامة يسمى حسن ثقة bonne foi .

وللحكم على الكذب بأنه رذيلة ، من حيث انه بُطْلان مقصود متعمّد ، ليس من الضروري أن يكون مضرّاً بالغير ، لأن الكذب لن يكون حينئذ غير انتهاك لحق الغير .

ولقد يكون سببه مجرد الخفة ، بل وأحياناً طيبة النفس ، بل لقد يهدف المرء أحياناً من وراء الكذب إلى غاية حسنة ؛ لكنه من حيث الشكل هذه الطريقة في تحصيل الغاية هي جريمة يرتكبها المرء تجاه شخصه هو ، وخِسّة تجعله محتقراً في نظر عينيه هو .

وقد يكون من التناقض الظاهري أن يكذب المرء على نفسه ، وهو الكذب الباطن ؛ لهذا يفترض في هذا النوع من الكذب أن الإنسان يتخيل شخصاً ثانياً يريغ إلى خداعه ؛ ففيه إذن ازدواج للشخصية .

ومن أمثلة الكذب الباطن : أن يتظاهر بالايمان بالحساب يوم القيامة ، بينما لا يشعر بهذا الايمان في داخل ذاته ، لكنه يقنع نفسه بأن ذلك لا يضرّه بل بالعكس قد ينفعه لدى الآخرين استجلاباً لرضاهم أو لعطفهم . ومن أمثلته أيضاً أن يتباهى بالخضوع للشريعة الإلهية عن احترام باطن ، بينما هو لا يستشعر في باطنه بدافع غير الخوف من العذاب .

وعدم الأمانة هو انعدام الضمير ، أي انعدام الأمانة في اعتراف الانسان أمام ضميره أي أمام قاضيه الباطن ، الذي ينظر إليه كأنه شخص آخر . كذلك من عدم الأمانة أن يتخذ المرء من أمانيه أموراً واقعية .

وعدم الأمانة في حكم الإنسان على نفسه يستحق أشد الذمّ ؛ لأنه ابتداء من هذا الفساد في الضمير ينتشر ويتشعب عدم الصدق مع الغير .

وهاك مسائل فتاوى :

١ – هل يمكن أن يعد من الكذب القول بشيء غير صحيح بدافع الأدب والمجاملة – مثلما نجده في ختام الرسائل : خادمكم المطيع ، الخ ؟

إن أحداً لا ينخدع بهذا .

٢ – وإذا سأل مؤلف أحد قرائه : ما رأيك في كتابي ؟ من الممكن الاجابة بإجابة وهمية ، بأن يسخر المرء من سؤال مُحْرِج كهذا ؛ لكن من ذا الذي يقدر له دائماً أن يحسن الفكاهة ؟ إن أقل تردد في الاجابة هو نفسه اهانة للمؤلف . فهل ينبغي إذن أن يقول له ما يسرّه ؟

٣ – وفي الأمور الجدّية هل يجب عليّ ، إذا قلت شيئاً غير صحيح ، أن أتحمل كل النتائج التي يمكن أن تنشأ عن ذلك ؟ مثلاً : سيدٌ يأمر خادمه بأن يجيب شخصاً يسأله عنه ، بأن سيده غير موجود . ويطيع الخادم ؛ لكنه بهذا يمكن سيّده من التخلص ومن ارتكاب جريمة كبيرة ، كانت القوة المرسلة إليه للقبض عليه كفيلة بمنعه من ارتكابها . فمن هو المذنب ها هنا ، بحسب المبادىء الأخلاقية ؟ لا شك أن الخادم مذنب أيضاً ، لأنه بكذبه انتهك واجباً نحو ذاته ، وسيلومه ضميره على نتائجه .

ب – البُخْل (التقتير)

« لا أقصد بهذه الكلمة الجشع (وهو الميل إلى زيادة اقتناء وسائل السعادة إلى

ما يتجاوز حدود الحاجة الحقيقية) ، لأن الجشع يمكن أيضاً أن يعد مجرد انتهاك لواجب الانسان نحو الغير (الاحسان)، وإنما أقصد **التقتير** الذي يسمى حين يكون معرّةً باسم : الدناءة أو الكزازة ، وينبغي ألاّ يعد اهمالاً لواجب حبنا للغير ، بل هو التضييق في الاستمتاع **الشخصي** بوسائل السعادة إلى ما تحت مقدار الحاجة الحقيقية ، وهذا التضييق انتهاك للواجب **نحو الذات** »[1] .

ويرى كنت أن دفع هذه الرذيلة يصلح مثلاً لبيان عدم صحة كل تعريفات الفضيلة والرذيلة تبعاً للدرجة ، واستحالة استخدام المبدأ الأرسطي الذي يقول إن الفضيلة تقوم في مرتبة وسطى بين رذيلتين . ذلك لأنني إذا اعتبرت أن الربط بين التبذير والبخل (أو التقتير) هو حسن الاقتصاد ، وكان هذا هو الدرجة الوسطى ، فإنه لن يمكن الانتقال من رذيلة إلى رذيلة إلاّ بواسطة الفضيلة ، والفضيلة لن تكون إلاّ رذيلة مُقَلّلة أو زائلة ؛ وفي مسألة البخل فإن الفضيلة ستكون حينئذ هي عدم استعمال وسائل الرفاهية !

ولهذا ينبغي اعتبار المبدأ الموضوعي ، وليس درجة مقدار ممارسة القواعد الأخلاقية . **وقاعدة الجشع** تقوم في اقتناء كل وسائل الرفاهية والاحتفاظ بها من أجل الاستمتاع . وقاعدة الكزازة تقوم في اقتناء كل وسائل الرفاهية والاحتفاظ بها لكن من أجل الاستمتاع ، بأن تكون الغاية هي الاقتناء فقط . فالبخيل يريد اقتناء ما يمكنه من وسائل الاستمتاع لكن مع عدم الرغبة في استعمالها ، وهو بالتالي يحرم نفسه من متع الحياة ، وهذا من حيث الغاية أيضاً واجب المرء نحو ذاته .

والسؤال الذي يقوم ها هنا هو : هل الجشع أي الشهوة التي لا تشبع من الاقتناء ، والشحّ أي الحزن الناجم عن الاتفاق — لا يستحقان بالأحرى وصف عدم الحيطة أولى من الوصف بالرذيلة ، وتبعا لذلك فإنهما يقعان فيما يتجاوز حدود واجب المرء نحو نفسه ؟

---

(١) « مذهب الفضيلة » بند ١٠ ، = ص ١٠٦ من الترجمة الفرنسية .

إن البخل ليس فقط سوء فهم لمعنى الاقتصاد ؛ بل هو أيضاً خضوع ذليل من النفس لحاجات الثراء الذي لا نعود نتحكم فيه ، وهذا انتهاك لواجب المرء نحو ذاته . فالبخل يتعارض إذن مع مبدأ استقلال الذات عن كل شيء خلا القانون الأخلاقي ، وهو نوع من غش الإنسان لنفسه .

وسؤال آخر : هل يجب عليّ أن أقلل من نفقات المائدة ، أو من نفقاتي الخارجية ، في الشيخوخة أو في الشباب ؟

وهل الاقتصاد بوجهٍ عام فضيلة ؟

حـ — التواضع الزائف

في نظام الطبيعة ، الإنسان بوصفه ظاهرة ، أي حيواناً ناطقاً ، هو موجود أقل أهمية ، وقيمته عادية مثل سائر الحيوان . وكونه ناطقاً ، أي ذا عقل ، يرفعه على سائر الحيوان ، لكن يعطيه فقط قيمة خارجية بوصفه شيئاً نافعاً Pretium usus بدليل ان انساناً يُفَضَّل على آخر ، ومعنى هذا أنــه في التعامل مع الناس أو بالناس يعد الإنسان ذا سِعْر مثل سائر السلع ، لكن هذا الثمن أقل مع ذلك من قيمة الوسيط الكلي للتبادل ، وهو النقود ، ولهذا فإن النقود ذات قيمة بارزة Pretium eminens .

لكن لو نظرنا إلى الإنسان من حيث هو شخص ، أي ذات لها عقل عملي أخلاقي ، فإنه فوق كل ثمن ، أي لا يقدر بثمن ، لأنه في هذه الحالة لا يمكن عده وسيلة من أجل غايات الآخرين، ولا حتى بالنسبة إلى غايته هو الخاصة ، إنما هو غاية في ذاته ، أي أن له كرامة ، أعني قيمة باطنة مطلقة ، بها يُلْزِم سائر الكائنات على احترامه والشعور بأنه كفء لها .

والإنسانية القائمة في شخصه موضوع احترام يستطيع أن يقتضيه من كل إنسان آخر . ولهذا يمكنه بل عليه أن يقدر نفسه وفقاً لكونه كائناً حسياً (وفقاً

لطبيعته الحيوانية) ، أو وفقاً لكونه كائناً عاقلاً (وفقاً لتركيبه الأخلاقي) . وقلة قيمته من حيث هو حيوان ينبغي الا تطعن في مكانته بوصفه كائناً عاقلاً ، ولا يجب له أن يتخلى عن احترامه الأخلاقي (أو المعنوي) لذاته ؛ أي لا ينبغي له أن يسعى إلى غايته بطرق خسيسة . وعليه إذن ألا يتخلى عن كرامته ، بل يحافظ عليها دائماً ، ويشعر شعوراً قوياً بسمو تركيبه الأخلاقي المتضمن في فكرة الفضيلة . وتقدير الإنسان لنفسه على هذا النحو هو واجب من الإنسان نحو ذاته .

أما الشعور بقلة قيمة المرء الأخلاقية بالمقارنة مع القانون — فهو التواضع humilitas moralis .

أما اعتقاد الانسان بعظمة قيمته الأخلاقية بسبب عدم مقارنة لنفسه بالقانون الأخلاقي — فيمكن أن يسمى كبرياء أخلاقية arrogantia moralis .

والتخلّي عن كل ادّعاء بأية قيمة أخلاقية لوجود ؛ اعتقاداً منه بأنه بهذا يكسب قيمة مستورة — هذا هو التواضع الزائف الأخلاقي ، أو الحقارة الأخلاقية .

والتواضع بالمقارنة بين الذات وبين سائر الناس — ليس واجباً . إنما هو بالأحرى طموح ambitio يريغ منه المرء إلى مساواة أو تجاوز الآخرين في التواضع ، معتقداً أنه بهذا يكتسب قيمة باطنة كبيرة ، والطموح مضادٌ تماماً للواجب نحو الغير . لكن الحط من قيمته الأخلاقية لمجرد أن يتخذ من ذلك ذريعة لاكتساب رضا شخص آخر (التملق والنفاق) — هو تواضع زائف مصطنع ، ومن حيث انه انتفاء لكرامة الشخص فإنه يضاد واجبه نحو ذاته .

أما التواضع الحق فهو الصادر عن مقارنة دقيقة نزيهة بين الذات وبين القانون الأخلاقي في قداسته ودقته .

ويسوق كنت النصائح التالية المتعلقة بواجب الانسان في المحافظة على

كرامة الإنسانية في شخصه :

« لا تكن عبداً لأحدٍ من الناس

لا تسمح بأن يدوس الآخرون على حقك دون أن يلقوا العقاب .

لا تقترض ديوناً لن تستطيع تقديم ضمانٍ لسدادها .

لا تتلقَّ نِعَماً تستطيع أن تستغني عنها ، ولا تكن طفيلياً ، ولا متملقاً ولا (وهو ما لا يفترق عنه إلا بالدرجة) متسوّلاً . لذا عليك بالاقتصاد لئلا تصير فقيراً مثل أيّوب .

لا يخلق بك الشكوى والنواح والصراخ إذا أصابك ألم جسماني ، وبالأحرى إذا كنت تشعر بأنك تستحق هذا الألم : لهذا فإن المُذْنب يجعل موته نبيلاً (يمسح عاره) برباطة الجأش التي يستقبل بها الموت .

الركوع أو السجود على الأرض ، حتى لو كان ذلك اظهاراً لعبادة الأمور السماوية ، يتنافى مع الكرامة الإنسانية ، تماماً مثل الصلاة لهذه أمام الصُّوَر ، لأنك لا تذلّ نفسك إذن أمام **مثل أعلى** يصوره لك عقلك، بل أمام صَنَمٍ هو من صُنْع يديك »[1] .

ويتلو كنت هذه النصائح بأسئلة فتاوى :

هل شعور الانسان بسموّ النفس بوصفه تقديراً لذاته ؛ ليس قريباً جداً من الكبرياء arrogantia التي هي مضادة للتواضع الحقيقي humilitas moralis حتى يكون من الحكمة حثنا على ذلك ، حتى لو لم نقارن أنفسنا بالقانون ، وإنما فقط بسائر الناس ؟ أو ليس بالأحرى هذا الشكل من انكار الذات ليست نتيجته هي أن نعطي الآخرين فكرة عن قيمة شخصنا تصل إلى حد الاحتقار ، وسيكون هذا مضاداً لواجب احترامنا لأنفسنا ؟

---

(١) « مذهب الفضيلة » بند ١ = ص ١١٠ – ١١١ من الترجمة الفرنسية .

على كل حال ٍ يبدو من غير اللائق بالإنسان أن يذلّ نفسه ويركع لغيره .

– أليست علائم الاحترام بالأقوال والحركات ، حتى بالنسبة إلى شخص ليست له سلطة في الدولة – من انحناءات وتحيات وعبارات تدل بدقة على الفوارق في الدرجات والمراتب ، لكن لا شأن لها بالأدب (الذي هو ضروري بين الأشخاص الذين يحترم بعضهم بعضاً) – مثل صاحب السعادة ، صاحب صاحب السموّ ، الخ – والألمان في ذلك التحذلق يتفوقون على سائر الشعوب (باستثناء الطوائف الهندية) – نقول : أليس هذا كله دليلاً على ميل إلى التواضع الزائف واسع الانتشار بين الناس ؟

لكن من يتحول إلى دودة أرض لا يحق له أن يشكو بعد ذلك إذا ما داس عليه الناس .

الضمـــير

الشعور بوجود محكمة داخل الإنسان ، أمامها تتبادل أفكاره الاتهام أو التبرئة ، هو الضمير الأخلاقي Gewissen .

« ولكل إنسان ٍ ضمير ، ويجد نفسه مراقَباً ، مهدَّداً ، وبوجه عامّ متهيّباً من قاض ٍ داخلي؛ وهده القوة التي تسهر على القوانين ليست شيئاً اصطنعه هو ، بل هي محايثة في كيانه؛ وتتبعه كظلّه حين يظن أنّه أفلت منها . صحيح أنه يستطيع أن يفعل أو ينام بواسطة اللذات أو الملاهي ، لكنه لا يستطيع أن يُفْلِت أحياناً من العودة إلى ذاته أو من الاستيقاظ ، متى ما أدرك الصوت الرهيب . وقد يحدث للإنسان أن يسقط في أحط درجات الانحطاط حيث لا يعود يهتم بهذا الصوت ، لكنه لا يقدر أبداً أن يفلت من سماعه .

وهذا الاستعداد العقلي الأصيل والأخلاقي (لأنه تصور للواجب) الذي يسمى الضمير يتصف بخاصيّة أنه على الرغم من أن الإنسان لا يكون في شأن

وإياه إلا مع نفسه ، فإنه يرى نفسه مع ذلك مُرْغماً بعقله على الفعل كما لو كان بأمر من **شخص آخر**. لأن المجادلة التي نتحدث عنها ها هنا هي مجادلة بقضية قضائية Causa أمام محكمة. وتصور أن المتهَم بواسطة ضميره هو نفسه القاضي : هذه طريقة فاسدة في تصور المحكمة ؛ لأنه لو كان الأمر هكذا ، لكان المدّعي هو الخاسر دائماً. — ولهذا فإن الضمير الانساني — حتى لا يتناقض مع نفسه — في كل واجباته يجب عليه أن يتصور آخر (مثل الإنسان بوجه عام) غيره قاضياً يفصل في أفعاله. وهذا الآخر يمكن الآن أن يكون شخصاً حقيقياً ، أو فقط شخصاً مثالياً يتخيله الإنسان لنفسه.

ومثل هذا الشخص المثالي (الحاكم المختص الذي هو الضمير) ينبغي أن يكون قادراً على سبر أغوار القلوب ؛ ذلك أن المحكمة منعقدة في **داخل** الإنسان — وفي نفس الوقت يجب أن يكون مصدراً لكل الزام ، أعني أنه يجب أن يكون شخصاً ، أو أن يفكَّر فيه على أنه شخص بالنسبة إليه كل الواجبات يجب أن تعدّ بمثابة أوامره ؛ لأن الضمير هو القاضي الداخلي الذي يفصل في كل الأفعال الحرّة. — ولما كان مثل هذا الكائن الأخلاقي يجب في نفس الوقت أن يملك كل قوة (في السماء وعلى الأرض) ، وإلا لما استطاع أن يزوّد قوانينه بالتأثير المناسب لها (وهو أمر ينتسب بالضرورة إلى وظيفته القضائية) وأن مثل هذا الكائن الأخلاقي الذي له القدرة على كل الأشياء يسمى الله ، فلا بد أن نتصوّر الضمير على أنه المبدأ الذاتي للحساب الذي يقدمه الانسان إلى الله ؛ بل يمكن أن يقال إن هذا التصور الأخير متضمّن دائماً (حتى لو كان ذلك على نحو غامض) في الضمير.

لكن ليس معنى هذا أنه مخوّل للإنسان ولا أنه ملزم — بهذه « الفكرة » التي تقوده إليها ضميره قطعاً — ملزم بأن يقر بوجود مثل هذا الكائن الأعلى بوصفه موجوداً فعلاً خارج ذاته. لأن هذه « الفكرة » لا يعطيها له العقل النظري **موضوعياً** ، بل فقط العقل العملي — **ذاتياً** — الذي يُلْزِم نفسه بالفعل وفقاً لهذه « الفكرة ». وبتوسط هذه الفكرة ، لكن فقط وفقاً لقياس النظير مع مشرّع

لكل الكائنات العاقلة في العالم ، يحصل الانسان على اتجاه بسيط يقوم في تصور رقة الضمير (الذي يسمى أيضاً religion) على أنها مسؤولية أمام كائن مقدس مختلف عنا ، ومع ذلك فإنه باطناً حاضرٌ فينا (أمام العقل الأخلاقي المشرِّع) ، والخضوع لإرادته بوصفها قاعدة ما هو عَدْل . وفكرة الدين بوجه عام ليست ها هنا بالنسبة إلى الانسان غير « مبدأ اعتبار كل واجباته كأنها أوامر إلهية »[1] .

وينبه كنت بعد ذلك إلى الأمور التالية :

١ — الضمير مصدر تحذير قبل اتخاذ القرار . ويجب ألا نعدّ التحرُّج الأقصى من شأن النفس المتعلقة بالصغائر والتفاصيل الصغيرة . ولهذا فإن وصف إنسان باتساع ضميره يعني أنه ليس عنده ضمير على الإطلاق .

٢ — حين يتم الفعل يمثل في الضمير المُدَّعي أولاً ، ولكن يمثل معه في نفس الوقت المحامي ؛ ولا يمكن الفصل في النزاع صلْحاً ، بل يجب أن يفصل بحسب ما يقتضيه القانون بالدّقة .

٣ — ويتلو ذلك إصدار حكم له قوة القانون ، يصدره الضمير على الانسان ، وهذا الحكم يكون إما بالبراءة أو بالإدانة . ويلاحظ في الحالة الأولى (البراءة) فإن الحكم لا يمكن أبـداً أن يقرر مكافأة ، وإنما يجلب في النفس **الرضا** Frohsein فقط لكونه نجا من خطر العقاب . وهذا هو السبب في أن السعادة الناتجة عن رضا الضمير ليست **إيجابية** (مثل السرور) بل سلبية فقط ، إنها التهدئة التي تتلو القلق .

الأمر الأول

المتعلق بكل واجبات الإنسان نحـــو ذاته

أما الأمر الأول المتعلق بواجبات الانسان نحو ذاته فهو : « **اعرِفْ نفسك**

---

(١) « مذهب الفضيلة بند ١٣ = ١١٢ — ١١٤ من الترجمة الفرنسية .

بنفسك » (حلّل نفسك ، اسبر غور نفسك) لا فيما يتعلق بكمال بدنك ، بل فيما يتعلق بكمالك الأخلاقي ، فيما يتصل بواجبك . امتحن قلبك كيما تعرف هل هو طيب أو خبيث ، هل مصدر أفعالك طاهر أو نجس . فتّش عما يمكن أن ينسب إليه على أنه ينتسب أصلاً إلى **جوهر** الإنسان ، وما ليس إلاّ مكتسباً ويمكن أن ينتسب إلى **الحالة** الأخلاقية .

وهذه المعرفة الأخلاقية بالنفس التي تفترض النفوذ في عمائق النفس وهاوية القلب هي بداية كل حكمة إنسانية ، لأن الحكمة التي تقوم في اتفاق الإرادة مع الغاية النهائية للإنسان تقتضي منه أولاً أن يكنس هذه العوائق الباطنة التي يحملها في داخله ، ثم يعمل بعد ذلك على تنمية الاستعدادات الأصلية للإرادة الخيرة المستورة في نفسه . « إن النزول إلى الدركات السفلى ، الذي هو معرفة الذات — هو وحده الذي يفتح الطريق إلى قمة التجلّي » [1] .

(١) « مذهب الفضيلة » بند ١٤ = ص ١٠١٦ من الترجمة الفرنسية .

٢ ــ القسم الثاني

الواجبات الناقصة
للإنسان نحو ذاته ، فيما يتعلق بغايته

ــ ١ ــ

واجب الانسان نحو ذاته فيما يتعلق بتنمية
وزيادة كماله الطبيعي

من واجب الانسان نحو ذاته أن ينمّي ملكاته الطبيعية (ملكات العقل ، والنفس ، والجسم) بوصفها وسائل لكل أنواع الغايات الممكنة . فمن واجب الانسان ألا يدع استعداداته الطبيعية عاطلة ونهباً للصدأ . وعلى عقله أن ينبهه إذا كان قانعاً بدرجة ضئيلة من قوة ملكاته واستعداداته . وتكون هذه التنمية بحسب الغايات التي يستهدفها .

وملكات العقل هي تلك التي لا يمكن ممارستها إلاّ بالعقل . وتكون خلاّقة بالقدر الذي به لا يستقي استعمالها من التجربة ، بل يستمد قبلياً من المبادىء . ومن بين أعمالها الخلاقة (أو المخلوقة) : الرياضيات ، والمنطق ، وميتافيزيقا الطبيعة ، وهاتان الأخيرتان ترتبطان بالفلسفة ، أعني بالفلسفة النظرية ، وهذه لا

يقصد منها — كما قد يدل الاسم — عـــلى دراسة الحكمة ، Weisheitslehrc بل فقط على العلم الذي يمكن أن يساعد الأولى (الرياضيات) على بلوغ هدفهـــا .

وملكات النفس هي تلك التي تعمل تحت أمرة الذهن والقواعد التي يستخدمها في تحقيق أغراضه التي يهواها ، وبهذا القدر فإنها تسلك سبيل التجربة — مثل : الذاكرة ، المخيلة ، الخ مما يقوم عليه التحصيل ، والذوق ، الخ ، وهي أدوات لأغراض شتى .

أما تنمية **الملكات الجسمية** (الألعاب الرياضية بالمعنى المحدد) فهي العناية بما يكوّن في الانسان **الأداة** (المادة) التي بدونها تبقى غايات الإنسان بدون تحقيق . وتبعاً لذلك فإن الاهتمام المستمر بالجانب الحيواني في الإنسان هو واجبٌ على الإنسان نحو ذاته

أما معرفة أي هذه الكمالات الطبيعية أولى بالتفصيل فهذا أمرٌ متروك إلى التفكير العقلي لكل إنسان وفقاً لوجهة النظر التي تحلو له .

وواجب الانسان نحو ذاته فيما يتعلق بكماله البدني ليس إلا واجباً فضفاضاً وناقصـــاً .

— ٢ —

واجب الانسان نحو ذاته فيما يتعلق بزيادة كماله الأخلاقي ، أي في منظورٍ أخلاقي بحت

يقوم ذلك أولاً ، من الناحية الذاتية ، في طهارة النية الأخلاقية : بأن يكون الدافع هو القانون الأخلاقي وحده ، وألا تؤدى الأفعال وفقاً للواجب فقط ، بل خصوصاً **عن واجب** par devoir . والأمر الأول ها هنا هو : « كونوا قديسين ! »

وثانياً ، من الناحية الموضوعية — بالنسبة إلى الغاية الأخلاقية كلها ، التي تتعلق بالكمال ، أعني كل واجبه والتحقيق الكامل للغاية الأخلاقية تجاه ذاته — يقول القانون : « كونوا كاملين ! » .

وهذا الواجب ، من ناحية الكيف ، واجب دقيق وكامل ، وإن كان من حيث الدرجة واجباً فضفاضاً وناقصاً ، وذلك بسبب ضعف الطبيعة الإنسانية .

وهذا الكمال لا يمكن بلوغه ، لكن السعي في الطريق إلى بلوغه واجب على الانسان نحو ذاته . وهو من حيث الموضوع واجب دقيق وكامل ، لكن من حيث الذات هو واجب فضفاض وناقص تجاه ذاته .

وأعماق القلب الانساني لا يمكن سبرها .

وهكذا فإن كل واجبات الانسان نحو ذاته ، فيما يتعلق بغاية الإنسانية في شخصنا ، هي واجبات ناقصة .

الباب الثاني

الواجبات تجاه الآخرين

ـ أ ـ

واجب الحب وواجب الاحترام

أعلى تقسيم للواجبات نحو سائر الناس أن نقسّمها إلى : واجبات يترتب على أدائها التزام عند الغير ، وواجبات لا يترتب على أدائها التزام عند الغير .

وأداء الواجبات التي من النوع الأول يستحق التقدير ، وأداء الواجبات التي من النوع الثاني إلزامي .

والحب والاحترام هما العاطفتان اللتان تصحبان ممارسة هذه الواجبات . ويمكن أن يفحص عن كل واحد منهما على حدة ،وأن يوجد الواحد دون الآخر : فمثلاً يمكن أن يحب المرء قريبه ، على الرغم من أنه لا يحترمه ؛ كذلك يجب احترام كل انسان ، بغض النظر عن كونه يستحق الحب . لكنهما من حيث المبدأ دائماً مرتبطان وفقاً للقانون الأخلاقي في واجب .

وإذا تعلق الأمر بقوانين الواجب فإن العلاقة بين الكائنات العاقلة تتم إما بالجذب ، أو بالتنافر ، على غرار ما يحدث في العالم الفزيائي . وبفضل مبدأ

الحب المتبادل يتقارب الناس بعضهم من بعض باستمرار ؛ وبفضل مبدأ الاحترام الذي يجب على بعضهم لبعض فإن عليهم أن يحافظوا على مسافة بينهم بعضهم وبعض .

لكن ينبغي ألا نفهم الحب هنا بوصفه **عاطفة** ، أي لذة نستشعرها من كمال الآخرين أي حب رضا ناجم عن كمالهم ، بل يجب أن يعدّ قاعدة للاحسان ، يهدف إلى **الاحسان** إلى الغير .

ويجب أن نقول الشيء نفسه عن **الاحترام** : إنه ليس مجرد عاطفة صادرة عن مقارنة قيمتنا الشخصية بقيمة الغير (مثل ذلك الذي يحمله الطفل — من مجرد العادة — نحو والديه ، أو التلميذ نحو معلّمه ، والأدنى بعامة نحو الأعلى) ؛ بل هو **قاعدة Maxime** تقوم في أن نحد من تقديرنا لأنفسنا بواسطة كرامة الإنسانية الماثلة في شخص آخر .

ولهذا فإن واجب الاحترام سلبي ، لأنه مجرد عدم التعالي على الآخرين . ومن هنا يعد واجباً محدوداً ، بينما واجب الحب واجب فضفاض .

ويمكن أن يعبر عن واجب حب الغير هكذا : إنه الواجب الذي يقوم في أن أجعل غايات الآخرين (بالقدر الذي هي به ليست لا أخلاقية) غاياتي أنا . وواجب احترام الغير مندرج في القاعدة الداعية إلى عدم النزول بالغير إلى مجرد وسيلة لتحقيق غاياتي .

وبممارستي لواجب الحب أوجد التزاماً على الغير ؛ لكن بممارستي لواجب الاحترام فإني ألزم نفسي فقط ، بأن ألتزم حدودي ، حتى لا أسلب الغير ما له من قيمة بوصفه إنساناً .

— ١ —

واجب الحب بخاصة

واجب الحب يقوم في احسان فعّال ، ويتعلق بقواعد الأفعال . فمن يجد

لذة في سعادة الناس ، بما هم ناس ، ويسعد لسعادتهم ، هو بوجه عام **محب للإنسان** . ومن لا يسعد إلا بشقاء الآخرين فهو **عدو للإنسان** . ومن لا يكترث لما يقع للآخرين ، ما دام هو سعيداً ، هو أناني . ومن يتجنب الناس لأنه لا يجد فيهم ما يرضيه ، على الرغم من أنه يحب لهم الخير جميعاً ، فهذا **خوّاف من الانسان** ، ونفوره من الناس يمكن أن يسمى الخوف من الناس .

وقاعدة الاحسان هي واجب على كل انسان نحو الآخرين ، سواء حكم عليهم بأنهم جديرون بالحب أو غير جديرين ، وفقاً للقانون الأخلاقي للكمال : أحبّ غيرك كما تحب نفسك . وليس معنى هذا أنه يلزمك بأن تحب نفسك ، وإنما يخوّل لك أن تُحْسن إلى نفسك ، بشرط أن تحسن إلى الآخرين أيضاً ؛ وبهذا فقط يتمكن هذه القاعدة أن تعتبر تشريعاً كلياً ، وهو الأمر الذي يؤسّس كل قانون للواجب . كما أنه لا يلزمك بأن تسوّي في حبّك للناس ، إنه يضمن فقط حدّاً أدنى من الحب لجميع الناس ، مع إمكان تفاوت مقدار حبك لهم .

— ٢ —

تقسيم واجبات الحب

تنقسم واجبات الحب إلى :

أ — واجبات الإحسان

ب — واجبات عرفان الجميل

حـ — واجبات التعاطف

الاحسان هو الرضا عن سعادة الآخرين . وهو القاعدة التي تقوم في اتخاذ هذه السعادة غاية ، وواجب الاحسان هو ما يفرضه العقل من الاقرار بهذه القاعدة على أنها قانون كلي .

أما أن هذا القانون بوجه عام موجود في العقل فهذا ما لا يتضح من تلقاء ذاته ؛ بل على العكس يبدو أن القاعدة الأكثر طبيعية هي : « كلٌ لنفسه والله للجميع » .

لكن واجب كل انسان أن يكون محسناً ، أي أن يساعد البائسين على التخلص من بؤسهم بما لديه من وسائل ، دون أن يرجو من وراء ذلك شيئاً . ذلك أن كل بائس يرجّي أن يساعده الناس . لكن إذا أعلن أن قاعدته هي أنه لا يرغب بدوره في مساعدة الآخرين حين يكونون بائسين أي إذا جعل من قاعدته هذه قانوناً كلياً للترخّص ، فإنه إذا فرض أنه في شقاء ، فلا أحد سيساعده ، أو على الأقل يحق لكل إنسان أن يحرمه من مساعدته . وهكذا إذا صارت قاعدة المصلحة الشخصية قانوناً كلياً فإنها ستناقض نفسها بنفسها ، أي أنها ستتنافى مع الواجب . ولهذا فإن قاعدة المصلحة المشتركة التي تقوم في الإحسان إلى البائسين هي واجب كلي على الناس جميعاً، وذلك لأن الناس بوصفهم ناساً يجب أن يعتبروا كائنات عاقلة محتاجة جمعتهم الطبيعة في مسكن واحد (الأرض) ابتغاء أن يساعد بعضهم بعضاً على التبادل .

والاحسان ينبغي ألا يعده الثريّ (والثراء معناه أن يملك المرء ما يزيد على حاجته من الوسائل التي من شأنها أن تجعل الغير سعيداً) واجباً يترتب عليه فضل على الغير والتزام ، أن ما يستشعره من رضا عن هذا الطريق دون أن يكلّفه أية تضحية هو طريقة للانتشاء بالعواطف الأخلاقية . ولهذا يجب عليه أن يتجنب أن يبدو أنه يتفضّل على الغير ويلزمه ، وإلاّ لما كان ذلك احساناً بالمعنى الصحيح لأنه إنما يعبر بهذا عن ارادته في أن يفرض التزاماً من شأنه أن يحط قدر الغير في نظره . بل عليه أن يبدو وقد ناله شرف قبول الغير لاحسانه . والأفضل له أن يفعل الاحسان سرّاً تماماً .

وتزداد هذه الفضيلة قدراً حين تكون وسائل المُحْسِن محدودة ويستشعر في ذاته من القوة على أن يحتمل صامتاً المصائب التي يجنّب الآخرين منها . هنالك يمكن أن يعدّ غنيّاً من الناحية الأخلاقية .

وثم مسائل فتاوى في هذا المجال ، منها :

١ – إلى أي مدى يجب أن يستعمل الإنسان موارده لبذل الإحسان للآخرين ؟

والجواب : طبعاً ليس إلى الحد الذي يصبح هو فيه بدوره في حاجة إلى احسان الآخرين إليه .

٢ – ما قيمة الاحسان الصادر عن يد تعالج سكرات الموت (بالوصية ساعة ترك الدنيا) ؟

٣ – الحاكم الذي يخوّل له قانون الدولة أن يعتقل من يشاء : هل يعد إحساناً منه ألا يمارس هذا الحق ؟ وهل يعد من الإحسان ألا يضرب السيّد عبده بينما من حقه ذلك بحسب نظام الرق ؟

والجواب بالنفي قطعاً في كلتا الحالتين ، لأن الحرية واحترام الشخص الانساني في الغير حقان أصيلان للإنسان بما هو إنسان ، ولا يجوز حرمان إنسان منهما تحت أي تشريع .

ب – واجب عرفان الجميل

عرفان الجميل يقوم في تقدير شخص بسبب ما نتلقاه منه من نِعْمة . والشعور المرتبط بهذا هو الاحترام نحو من أنعم ، بينما شعور المُنْعِم نحو من أنعم عليه لا يمكن أن يعتبر إلا من حيث علاقة الحب . وعرفان الجميل يكون فعّالاً حين يبذل المنعم عليه أفعالاً يرد بها الجميل ، ويكون انفعاليّاً فقط حين لا يظهر له في الخارج مظهر .

وعرفان الجميل واجب ، أي أنه ليس فقط قاعدة حكمية أي يقصد منه دعوة الغير إلى مزيد من العطاء gratiarum actio est ad plus dandum invitatio لأن معنى ذلك هو استخدام عرفان الجميل مجرد وسيلة لغايات أخرى شخصية .

بل بالعكس : عرفان الجميل ضرورة مباشرة يفرضها القانون الأخلاقي ، أعني الواجب .

بل أكثر من هذا : ينبغي أن نعد عرفان الجميل واجباً **مقدساً** ، أي واجباً يمكن أن يؤدي انتهاكه إلى القضاء على الدافع الأخلاقي للإحسان في مبدئه ذاته .

لا توجد وسيلة **لرد** الجميل ، لأن من يتلقى النعمة لا يمكن أن يعوّض امتياز الفضل الذي اكتسبه من أسدى النعمة ، وهو أنه كان السابق بالإحسان .

أما **المدى** الذي يمتد إليه عرفان الجميل فلا يقتصر على المعاصرين ، بل يشمل أيضاً الأجداد والأسلاف حتى أولئك الذين لا نستطيع ان نحددهم على الحقيقة بيقين . وهذا هو السبب الذي من أجله يعد من غير اللائق ألا ندافع ، قدر الطاقة ، عن القدماء الذين يمكن أن يعدّوا معلّمين لنا : ضد كل ألوان الهجوم والاتّهام والازدراء التي توجه ضدهم . وفي مقابل ذلك ، فإن من الخطأ أيضاً أن نرفعهم — بسبب قِدمهم — فوق مستوى المحدثين والمعاصرين فيما يتعلق بالعبقرية والارادة الخيّرة ، وأن نزدري كل ما هو جديد ، وكأن العالم يبتعد كل يوم شيئاً فشيئاً عن كماله الأصلي وفقاً لقوانين الطبيعة .

أما من حيث **الشدّة** ، أي درجة الالتزام الخاصة بهذه الفضيلة ، فينبغي تقديرها تبعاً للفائدة التي نالها المُنْعَم عليه ممن أنعم ، ووفقاً للنزاهة من الغرض التي شاعت في إنعامه بما به أنعم. وأقل درجة في هذا المجال هي أن نرد للمُنْعِم بخدمات مماثلة تماماً ، إن كان لا يزال حياً يستطيع قبولها ، أو إلى آخرين إن كان المنعم الأصلي غير موجود أو لا يستطيع . كذلك من هذا القبيل أيضاً — أي أقل درجة — أن نعد النعمة المتلقاة عبئاً نود التخلص منه ، بل على العكس نقبل فرصة عرفان الجميل على أنها نعمة أخلاقية ، أي إمكانية معطاة لممارسة هذه الفضيلة التي تربط عمق النية المُحْسِنة برقة الاحسان ، مما يتولد عنه تنمية حبّ الإنسانية .

ح ـ التعاطف واجب بوجه عام

التعاطف مع سرور أو ألم الغير هو شعور حِسّي بلذة أو ألم من حيث هما يدلان على رضا أو تألم الغير .

واستعمال هذا التعاطف كوسيلة لبذل الاحسان الفعّال العقلي واجب أيضاً ، وإن كان مشروطاً ، يسمى باسم « الانسانية humanitas ، لأن الإنسان لا يعتبر ها هنا ككائن عاقل فقط ، بل وأيضاً كحيوان ناطق أي مزود بعقل . والانسانية يمكن أن تقوم في ملكة وإرادة تبادل العواطف ، أو فقط في قبول عاطفة مشتركة بالرضا أو التألم . والأولى حرة ؛ وتسمى المشاركة ، وتقوم على العقل العملي ؛ والثانية ضرورية وتنتقل مثل الحرارة أو الأمراض المعدية ويمكن أن تسمى مشاركة سلبية ، لأنها تنتشر بين ناس يعايش بعضهم بعضاً . ولا الزام إلاّ في الأولى .

والرواقي كان يأخذ بالأولى ، لا بالثانية . فكان يقول : أودّ صديقاً لا يعاونني أنا في الشدائد والأمراض والأسر ، الخ ، بل لأستطيع أنا أن أقدم إليه هو المعونة وأنقذه . لكن هذا الحكيم الرواقي نفسه إذا رأى أن صديقه لا يمكن إنقاذه فإنه يقول لنفسه : وماذا يهمّني ؟ أي أنه يرفض المشاركة السلبية Mitleidenschaft . ذلك لأنه إذا تألم شخص وشاركته في هذا الألم دون أن أقدر على تخليصه منه فإن كلينا يتألم ، على الرغم من أن الألم لم يصب إلا شخصاً واحداً في الواقع . ومن المستحيل أن يكون واجباً زيادة الألم في العالم ، وبالتالي فعل الخير بالمشاركة الوجدانية Mitleid ولهذا كان ذلك احساناً مهيناً ، لأنه يعبّر عن احسان إلى كائن غير مستحق ، ويسمى رحمة، Barmherzigkeit وينبغي على الناس أن يتجنبوها بعضهم مع بعض .

لكن إذا لم يكن واجباً مشاركة الآخرين في الألم أو السرور ، فإن من الواجب مع ذلك أن نشارك مشاركة فعّالة في مصيرهم ، أي من الواجب غير المباشر

أن ننمّي فينا العواطف الطبيعية للتعاطف ، وأن نستخدمها وسائل للمشاركة في مصير الآخرين وفقاً للمبادىء الأخلاقية وللعاطفة المناظرة لها .

ولهذا فمن الواجب ألا نتجنب الأماكن التي يأوي إليها البائسون والمحتاجون ، بل علينا أن نسعى إليها ونتردد عليها ؛ ولا ينبغي أن نتجنب المستشفيات أو السجون التي فيها المدينون ، الخ ابتغاء تجنب الشعور بألم التعاطف وإياهم ، لأن هذه العاطفة قد غرزتها الطبيعة فينا كيما تكون دافعاً إلى تصور الواجب .

د – رذائل كراهية الناس

هذه الرذائل تؤلف مجموعة كريهة تتكون من : **الحسد** ، **نكران الجميل** (الجحود) ، **والسرور بمصائب الغير** . والكراهية فيها ليست صريحة عنيفة ، بل مستترة ، مما يضيف الخسة إلى نسيان الواجب نحو الناس ، وينتهك بذلك في نفس الوقت واجب الإنسان نحو ذاته .

٢ – **الحسد** livor : الحسد بوصفه الميل إلى الشعور بالألم لما يلقاه الغير من خير ، بالرغم من عدم تأثير ذلك على خيره هو ؛ وإذا انتقل إلى الفعل (أي تقليل خير الغير) فإنه يصبح حسداً صريحاً ، وإلاّ كان مجرد غيرة invidentia لكنه مع ذلك نية ليست سيئة إلاّ بطريق غير مباشر ، أي الضيق من أن يكون خيرنا قد حجبه خير الغير ، لأننا لا نقدر خيرنا في حقيقته الذاتية ، بل فقط بالمقارنة مع خير الغير . ومن هنا نقول عن الألفة في أسرة إنها مما **تحسد**[1] عليه ، وكان من المسموح به في كثير من الأحيان الشعور بالحسد ولهذا فإن المشاعر الأولية الناجمة عن الحسد مغروزة في طبيعة الانسان ، وإنما اشتداده

---

(١) في العربية يفضل أن يستعمل : تغبط عليه – لكن هذا التمييز في التعبير ليس له نظير في اللغات الأوربية ..

هو الذي يجعل منه رذيلة قبيحة تقوم على وجدان مريض ، يعذب فيه الانسان نفسه ، وينهك جسده ، ويسعى — على الأقل بالتمني — إلى تدمير سعادة الغير ؛ ولهذا فإنه يضاد واجب الإنسان نحو ذاته كما يضاد واجبه نحو الآخرين .

ب — **الجحود**: جحود نعم المنعم : وإذا وصل إلى درجة كراهية المنعم صار جحوداً متميزاً صريحاً ، وإلا فيكون **افتقاراً إلى عرفان الجميل** . وهو رذيلة بغيضة جداً في نظر كل إنسان ، وإن كانت سمعة الانسان في هذا الباب سيئة للغاية حتى إنه ليس من غير المحتمل أن يخلق الانسان لنفسه أعداءً ممن أنعم عليهم .

ومبدأ إمكان مثل هذه الرذيلة يقوم في سوء فهم المرء لواجبه نحو ذاته ، بأن يتصور أنه يجب عليه ألا يدين لأحد بشيء ، وألا يسأل أحداً نعمة ، لما يترتب على ذلك من التزام نحوه ؛ فنود ألا ننزل إلى مستوى المحمي تجاه الحامي ، مما يتنافى مع تقدير المرء لذاته . وهذا هو الذي يفسر أننا نقرّ بالجميل عن طيب خاطر لمن سبقونا بالضرورة إلى الاحسان ، مثل ، الآباء والأسلاف ، بينما نبخل بعرفان الجميل لمعاصرينا ، بل نجحد نِعَمهم علينا ، حتى نحجب تفوقهم علينا أو عدم كفاءتنا وإياهم .

تلك إذن رذيلة تثير غضب الانسانية ، لا بسبب الضرر الذي يخلقه هذا المَثَل عامةً في الناس بصرفهم عن إسداء المعروف — لأن هؤلاء يمكنهم ألاّ يكترثوا لأي جزاء على ما أسدوا من فضل وبذلوا من معروف ، مكتفين بالرضا الأخلاقي الباطن — ولكن لأن حب الناس قد قُلب ها هنا رأساً على عقب ، وتحول الافتقار للحب إلى حق كراهية من يُحِب .

حـ — **السرور بمصائب الغير** : هو ضد التعاطف ، وهو أيضاً ليس غريباً عن الطبيعة الإنسانية . وإذا مضى إلى حد المساعدة في وقوع الشر ، فإنه يبرز كراهية الناس كأنها سرور صريح بمصائب الغير . وهو قائم في الطبيعة وفقاً لقوانين الخيال ، أي قوانين المقابلة contraste ، وذلك بابراز سعادتنا أكثر

كلما بدا شقاء الغير أفدح . لكن السرور بما يصيب الناس والخير في العالم من دمار ، وتمني ذلك ، هذه كراهية مستترة للإنسان ، وضد لحب الغير الذي هو واجب علينا . والخيلاء التي يوحي بها الرخاء المتواصل ؛ والزهو الذي يولده حسن سير الأمور كلاهما ينتج ذلك السرور الخبيث المضاد مباشرةً للواجب الناشيء عن مبدأ التعاطف الذي عبر عنه تيرانس Terence المؤلف المسرحي اللاتيني : « أنا إنسان ، وكل ما يصيب الانسان يصيبني أيضاً » .

ومن نوع هذا السرور بمصائب الغير : الرغبة في الانتقام التي تريغ إلى شقاء الغير . صحيح أن كل فعل يعتدي على حق الانسان يستحق العقاب . لكن توقيع العقاب ليس من اختصاص المعتدى عليه ، بل من اختصاص محكمة متميزة منه ، تطبّق أحكام القوانين التي وضعتها سلطة هي أعلى من كل الذين يخضعون لها . ولو نظرنا إلى الناس في حالة قانونية تتحدد فقط بقوانين العقل (لا بالقوانين المدنية) — وهو أمر ضروري في الأخلاق — فليس لأحد الحق في توقيع العقاب والانتصاف من الجاني اللهم إلاّ المشرّع الأخلاقي الأعلى ، أي الله ، وهو وحده الذي يملك أن يقول : « الانتقام موكولٌ إليّ ، وسأنتقم » .

وإذن فمن الواجب ليس فقط عدم الرد ، بواسطة الانتقام ، على عدوان الآخرين ، بل وأيضاً ألا نطلب من حاكم العالم (الله) أن ينتقم لنا — والسبب في ذلك أن الانسان فيه من الذنوب ما يجعله هو نفسه في حاجة إلى المغفرة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وبخاصة لأنه لا ينبغي لأيّ ألم ، مهما يكن موضوعه ، أن تمليه الكراهية .

ولهذا فإن العفو (المغفرة) Placabilitas واجب على الانسان ؛ لكن ينبغي ألا يخلط بينه وبين احتمـــال الاهانات ، ignava iniuriarum patientia لأن ذلك سيكون بمثابة ترك حقوقه يدوس عليها الآخرون ، وفي هذا انتهاك لواجب الانسان نحو ذاته .

— ه —

الواجبات نحو الغير
المتوقفة على الاحترام الواجب لهم

التواضع هو الاعتدال في ادعاءات الانسان، أي أن يحد بإرادته من حبه لذاته بحسب حب الآخرين لذواتهم أيضاً. والخلو من هذا الاعتدال، أو الافتقار إلى التواضع هو **حب الذات** philautia فيما يتصل بدعوى أن يحبه الآخرون، وهو العجرفة arrogantia فيما يتصل بدعوى أن يحترمه الآخرون. فالاحترام الذي أحمله تجاه الغير أو الذي يمكن الغير أن يقتضيه منّي هو الاعتراف بالكرامة لدى الآخرين، أي بقيمة ليس لها ثمن ولا مكافيء يمكن أن يبادل به موضوع التقدير. والاحتقار هو الحكم بأن شيئاً ما ليست له أية قيمة..

ومن حق كل إنسان أن يطمع في أن يحترمه الآخرون، وفي مقابل ذلك فإنه ملزم باحترام الآخرين.

والانسانية نفسها كرامة dignité، إذ لا يجوز أبداً استخدام الانسان وسيلة لأي إنسان آخر، ولا وسيلة لنفسه أيضاً؛ بل يجب أن يعد دائماً غاية، وتلك هي الكرامة التي بفضلها يسمو على سائر الكائنات في العالم من غير بني الانسان. وفي المقابل على الانسان أن يعترف للآخرين بكرامتهم، وبالتالي عليه واجب احترامهم.

أما احتقار الآخرين contemnere، أي رفض احترام الإنسان بوجه عام، فهو في جميع الأحوال مضاد للواجب. صحيح أن من الأمور التي لا مفرّ منها أن نقلل باطنياً من قيمة البعض وذلك بمقارنتهم مع غيرهم، لكن هذا يجوز باطنياً فقط؛ أما خارجياً أي باظهار ذلك علناً فهذا إهانة.

ومن هو خَطِر ليس موضوعاً للاحتقار ، وليس بهذا المعنى يكون الرجل الشرير جديراً بالاحتقار ؛ وإذا ارتفعت فوق هجماته لدرجة أن أقول : إني أحتقر هذا الرجل ، فهذا يعني فقط : ليس ثمّ أي خَطَر ، حتى لو لم أفكر في أي دفاعٍ ضده ، لأنه يكشف عن نفسه بكل خِسّتها . ومع ذلك فإنني لا أملك أن أحرم الانسان الشرير نفسه من كل احترام من حيث هو انسان لأن الاحترام الواجب له بوصفه إنساناً لا يجوز اطّراحه عنه ، وإن كان غير جدير به بسبب ما يقوم به من أفعال أثيمة . وهكذا فإن ثمّ عقوبات مشينة تشين الإنسانية نفسها (مثل التعذيب على العروسة écartèlement ، اطلاق الكلاب الضارية ، قطع الأنوف والآذان) وهي عقوبات أشد إيلاماً ، للرجل الحريص على شرفه ، من فقد الأموال والحياة ، لكنها تملأ الانسان عاراً وخزياً من أن ينتسب إلى هذا النوع الذي يُسلك معه هذا السلوك .

وهذه صيحة نبيلة عالية من كنت ، فما باله لو كان قد حزر ما سيفتن فيه عصرنا الحاضر من أنواع التعذيب الرهيبة التي تسربل جبين الانسان بأشنع العار حتى لو قورن بأدنى البهائم !

وعلى هذا الأساس من ضرورة احترام الغير يقوم واجب احترام آراء الآخرين ، أي احترام الانسان في استعماله المنطقي لعقله ، فينبغي ألا ندمغ السقطات بأنها محالات ، والأحكام الخالية من الذوق ، وإنما ينبغي أن نفترض أن فيها بعضاً من الحق وأن نتلمسه ، كما نبحث عن الكشف عن المظهر الخدّاع . كأن نكشف عن العنصر الذاتي الشخصي في حكم يدّعي الموضوعية ، وهكذا بينما نفسّر إمكان الخطأ ، نحافظ مع ذلك على احترام عقل الشخص الآخر .

وكذلك الحال في توجيه اللوم على الرذيلة : إذ لا ينبغي أن نشتط فيه إلى درجة الاحتقار التام وإنكار كل قيمة أخلاقية لمرتكبها ؛ وإلاّ لما أمكن أبداً أن تتحسن أخلاقه ، وهذا لا يمكن أن يتفق مع فكرة **الانسان** ، إذ الانسان بما هو

كذلك (أي بما هو كائن أخلاقي) لا يمكن أبداً أن يفقد نهائياً كل استعداد لفعل الخير .

واظهار الاحترام للإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً يقدر واجبه إلى أقصى درجة هو نفسه واجب على الآخرين نحوه ، وهو حق له لا يجوز له أن يتخلى عنه . وهذا هو مــا يسمى باسم حب الشرف honestas externa ؛ ومضاده هو : الفضيحة (الخزي ، العار) . لكن الخزي من شيء لا يثير الدهشة إلاّ لأنه يخالف المعهود : بينما هو في ذاته حسن ، ــ هذا خطأ ، إذ معناه اعتبار ما ليس مألوفاً أمراً ممنوعاً ؛ وهو أيضاً غلطة خطيرة ومدمِّرة للفضيلة .

لكن احترام شخص بوصفه قدرة ينبغي ألا ينحل إلى التقليد الأعمى . ورفع العُرْف mos إلى مستوى القانون هو أمر يتنافى مع واجب الانسان نحو ذاته .

ــ و ــ

الرذائل التي تنتهك واجبات احترام الآخرين

هذه الرذائل هي :

أ ــ الكبرياء

ب ــ الغيبة

حـ ــ السخرية

أ ــ الكبريــاء

أما الكبرياء superbia فنوع من الطموح ambitio بمقتضاه نطلب من

سائر الناس أن يقللوا من قيمة أنفسهم عند المقارنة بأنفسنا . وهي إذن رذيلة تناقض الاحترام الذي هو حق مشروع لكل إنسان .

وتختلف عن **الاعتداد بالنفس** (الأنفة والحمية) animus elatus من حيث أن الاعتداد بالنفس إنما هو حب للشرف ، أي الاهتمام بعدم التخلي عن الكرامة في المقارنة مع الآخرين ؛ ذلك أن الكبرياء تطالب الآخرين باحترام تنكره هي عليهم . لكن الاعتداد بالنفس يمكن هو الآخر أن يتحول إلى غلطة وإهانة ، حين يكون مجرد مطالبة للآخرين بالاهتمام بأهميتنا .

« والكبرياء ، وهي الرغبة في أن يرى المرء الناس — الذين يعتقد أن من حقه احتقارهم — يراهم يتبعونه ؛ ظالمة ومضادة بوجه عام للاحترام الواجب نحو الانسان ؛ إنها حماقة ، أي غرور في استعمال الوسائل من أجل الوصول إلى شيء ليس له — من ناحية معينة — أية قيمة في أن يكون غاية ؛ إنه نوع من الجنون ، أي نقص في الذكاء مهين ، يقوم في استخدام وسائل ينبغي أن تحدث لدى الآخرين العكس تماماً من الغرض الذي يستهدفه المرء (لأننا نكون أشد حرصاً على حرمان المتكبر من احترامه كلما كان هو أحرص على الحصول على هذا الاحترام) . — وكل هذا واضح بذاته . لكن الناس أقل انتباهاً إلى كون المتكبّر هو دائماً في أعماق نفسه إنسان **سافل** ؛ لأنه ما كان له أن يطالب الآخرين بأن يحطوا من قدر أنفسهم بالمقارنة بقدره ، إن لم يجد في نفسه أنه ليس من الصعب عليه أن يزحف هو بدوره وأن يتخلى عن كل احترام من جانب الآخرين له ، إذا حدث أن تغير الحظّ معه »[1] .

ب — الغيبة

« لا أقصد بالغيبة médisance, obtrectatio البهتان calomnie, contumelia

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٤٢ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية .

أي الوشاية الكاذبة التي يمكن أن تقدم أمام المحكمة ، بل فقط الميل المباشر إلى إذاعة ما يضرّ بسمعة الغير واعتباره ، دون غرض خاص من ذلك ، وهي أمر يتنافى مع الاحترام الواجب للانسانية بعامة ، لأن كل فضيحة تنشر تُضْعِف هذا الاحترام الذي يقوم عليه الدافع إلى الخير الأخلاقي ويشيع عدم الثقة قدر المستطاع في هذا المجال .

وإشاعة propagatio خبر — بتعمد وقصد — يطعن في شرف الغير ، لكنه لا ينتسب إلى العدالة العامة ، حتى لو كان الخبر صحيحاً ، يفضي إلى التقليل من الاحترام (الواجب) للانسانية بعامة ، مما يؤدي في النهاية إلى إلقاء ظلالٍ من الوضاعة على جنسنا البشري نفسه ؛ وإلى جعل بغض الإنسان أو الاحتقار طريقة التفكير السائدة ، أو إلى ثلم الشعور الأخلاقي بواسطة مناظر الرذيلة العديدة مما ينتهي بالناس إلى التعود عليها . وهكذا ، بدلاً من السرور الخبيث بالكشف عن مثالب الآخرين ، ابتغاء تأمين الشهرة بالخير ، أو بأن المرء ليس شرّاً من غيره على الأقل — فإن من واجبات الفضيلة أن يلقي المرء حجاباً من حب الناس على أخطاء الآخرين ، ليس فقط بتخفيف أحكامنا ، بل وأيضاً بالسكوت عنها : ذلك لأن نماذج الاحترام التي نعطيها للغير يمكن أن تحثّهم على بذل المجهود كيما يكونوا جديرين بهذا الاحترام . — ولهذا السبب فإنّ التجسّس على أفعال الآخرين هو في ذاته استطلاع مهين للإنسانية ؛ يحق لكل إنسان أن يعارضه كأيّ انتهاكٍ للاحترام الواجب لها » [(١)] .

حـ — السخرية

الولع بالسخرية من الناس وجعلهم أضاحيك في نظر بعضهم البعض ، والتهكم الذي يقوم في اتخاذ أغلاط الغير موضوعاً للتسلية والتندر والتفكه —

---

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٤٣ = ص ١٤٤ من الترجمة الفرنسية .

كل هذا شرّ Bosheit ويختلف كل الاختلاف عن الفكاهة ، تلك الألفة وذلك التبسط بين الأصدقاء ، وتقوم في الضحك من بعض الخصائص واللوازم ، وذلك باتخاذها ، في الظاهر فقط ، كما لو كانت أخطاءً ، أو أموراً غريبة عن القاعدة المألوفة .أما السخرية من الأخطاء الحقيقية ؛ أو المتخيّلة لكن كما لو كانت حقيقية ، وذلك بهدف سلب الشخص الاحترام الواجب له ، والروح اللاذعة spiritus causticus — تنطوي على نوع من السرور الشيطاني ومن أجل هذا هي انتهاك خطير لواجب احترام الغير .

وينبغي أن نميز منها الطريقة التي نرد بها على هجمات الخصم المهينة باستعمال الازدراء الهازل retorsio iocosa ، والتي بواسطتها يتحول الساخر (وهو خصم سيء النية لكنه ضعيف) إلى هدف للسخرية منه — فهذا نوع من الدفاع المشروع عن الاحترام الذي يمكن أن نتوقعه منه . أما إن كان الأمر لا يحتمل الهزل ، بل كان أمراً جاداً ينطوي على مصلحة أخلاقية ، فلا يكون الرد الصحيح إلاّ بالصمت ، أو بالدفاع الجادّ الوقور .

— ز —

واجبات الناس فيما بينهم
بالنظر إلى حالتهم

أي مسلك ينبغي أن نتخذ تجاه الناس ، مثلاً حين يكونون على حال من الطهارة الأخلاقية ، أو حال من الفساد ؟ حين يكونون مثقفين ، أو غير مثقفين ؟

ما هو السلوك اللائق بالعالم ، أو بالجاهل ؟ وأي سلوك يجعل من العالم في استعماله لعلمه رجلاً مهذباً سهل المعشر ، أو يجعل منه عالماً جافي الطبع في مهنته (متحذلقاً) ؟

ما هو السلوك اللائق بالانسان المنكبّ على الشؤون العملية، وبالإنسان المتعلق بأمور الروح والذوق ؟

أي ساوك ينبغي أن نتخذ وفقاً لاختلاف الأحوال الاجتماعية ، والسنّ ، والجنس (ذكر أو أنثى) ، والصحّة ، والغنى أو الفقر ، الخ ؟

هذه أمور تندرج تحت طرائق التطبيق للواجبات الأخلاقية لكنها لا تؤلّف أنواعاً من **الالتزام** الأخلاقي ، إذ لا يوجد غير التزام **واحد** هو الالتزام بالفضيلة بوجه عام ؛ ولهذا لا يمكن أن تفصّل كأقسامٍ للأخلاق وأعضاء **تقسيم لنظام** .

الصداقــة

وها هنا يعرض كنت معنى من المعاني الأخلاقية المتصلة بعلاقات الناس بعضهم ببعض ، هو **الصداقة** ، كخاتمة للقسم الأول من مذهب الفضيلة .

« الصداقة (منظوراً إليها في كمالها) هي الاتحاد بين شخصين مرتبطين بحب واحترام متساويين متبادلين . — ومن هذا التعريف يتجلى بوضوح أن الصداقة هي المثل الأعلى للتعاطف والتواصل فيما يتعلق بخير كل واحد من أولئك الذين يرتبطون بإرادة خيّرة أخلاقيـــاً ، وإذا كانت لا تنتج كلّ سعادة الحياة ، فإن قبول هذا المثل الأعلى والعاطفتين اللتين تؤلفانه يشمل مكانة السعادة ، حتّى إن السعي إلى الصداقة بين الناس واجبٌ . — لكن من السهل أيضاً أن نرى أنه على الرغم من أن الميل إلى الصداقة بوصفه ميلاً الى الحد الأقصى من النوايا الطيّبة للناس بعضهم تجاه بعض هو واجب إن لم يكن مشترطاً فهو على الأقل يستحق التقدير ، فإن الصداقة الكاملة هي مجرد فكرة ، وإن كانت ضرورية عملياً ؛ يستحيل تحقيقها في أية ممارسة عملية كائنة ما كانت»[1] .

---

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٤٦ = ص ١٤٧ من الترجمة الفرنسية .

والسبب في ذلك أنه من المستحيل أن يتساوى الحب والاحترام بين الجانبين ، وهو أمرٌ ضروري مع ذلك للصداقة . ثم إن الحب يعد قوة جذب ، والاحترام يعد قوة تباعد حتى إن مبدأ الحب يأمر بالتقارب ، بينما مبدأ الاحترام يدعو إلى المحافظة على مسافة فيما بين الطرفين الواحد تجاه الآخر . ومن هنا جاء المثل أو القاعدة : يجب على أصدق الأصدقاء ألا يتعاملوا بتبسط . ومن هنا قال أرسطو : يا أصدقائي الأعزاء ؛ لا يوجد أصدقاء !

والملاحظات التالية تنبّه إلى صعوبات الصداقة :

ا — إذا نبّه صديق صديقه إلى أخطائه ، فهذا واجب تقتضيه الأخلاق ، لأنه إنما يستهدف خيره ، فهو إذن واجب حب . لكن الطرف الآخر يرى في ذلك افتقاراً إلى الاحترام الذي ينتظره منه ، ويحسب أنه فقد تقدير الآخر ، أو يخشى ذلك على الأقل ، لأن الآخر يلاحظه ويراقبه وينقده سرّاً ؛ ومجرد كونه ينبغي أن يُراقب ويُنْقَد يبدو له في ذاته شيئاً مهيناً .

ب — كم يتمنى المرء في المحنة أن يجد الصديق المعين الفعّال الذي يستطيع أن يسعف بما يبذله من أفعال ومعنويات ؟ لكن ألا يشعر المرء بعبء فادح حين يحسّ بأن مصيره مرتبط بشخص آخر يرجّي منه أن يسدي إليه العون ؟ « إن الصداقة لا يمكن إذن أن تكون ارتباطاً يهدف إلى منافع متبادلة ، بل يجب أن تكون أخلاقية محضة ، والمعونة التي يمكن كل واحد منهما أن يحسب حسابها ويعتمد عليها من الآخر في حالة المحنة ، يجب ألاّ تعد هي الغرض من الصداقة ولا مبدأ تحديدها ، — وإلا لفقد أحدهما احترام الآخر — ، بل فقط على أنها شهادة خارجية على الاحسان الباطن القلبي المفترض عند الآخر ، دون أن يريغ مع ذلك الى وضعه موضع الاختبار ، لأن هذا دائماً ينطوي على مخاطر ، ولهذا فإن على كل صديق أن يكون لديه القدر الكافي من سخاوة النفس بحيث يعفي الآخر من هذا العبء ، كيما يحمله هو وحده ، بل وأن يحرص على ستره عنه تماماً ، لكن يمكنه مع ذلك أن يمنّي نفسه بأنه في حالة المحنة يمكنه أن يعتمد على معونة الآخر . لكن إذا تلقى فضلاً من الآخر ، فربما يمكنه أيضاً أن يعتمد على

المساواة في الحب ؛ لكن لا على المساواة في الاحترام ، لأنه سيرى نفسه قطعاً في درجة أدنى ، لأنه مُتَفَضَّل عليه دون أن يكون هو متفضِّلاً في مقابل ذلك »[1] .

والصداقة الأخلاقية — على خلاف الصداقة الحسّية — هي الثقة التامة التي بين الشخصين الواحد في الآخر ، فيما يتعلق بتبادلهما أحكامهما السرّيـة وانطباعاتهما ، بالقدر الذي به يتفق ذلك مع احترام كل منهما للآخر .

والإنسان مقدر له أن يعيش في مجتمع ، وإن كان أيضاً لا يحب الاجتماع ؛ وهو في مشاركته للحياة الاجتماعية يستشعر — بقوة — بالحاجة إلى أن يفتح قلبه للآخرين ، حتى دون أن ينتظر منهم شيئاً ، لكنه وقد حذّره الخوف من اساءة استعمال هذا الإفصاح عن مكنون نفسه ، فإنه يرى نفسه مضطراً إلى أن يطوي في نفسه شطراً كبيراً من أحكامه (خصوصاً تلك التي يطلقها على الآخرين) . وبوده لو أفضى بما يشعر به ويعتقده بشأن الناس الذين يتعامل معهم ، والحكومة ، والدين ، الخ ؛ لكنه لا يتجاسر أو يجب ألا يجرؤ على ذلك لأن الآخر الذي يحتفظ لنفسه برأيه عن حذر واحتياط يمكن أن يستخدم أقواله وأحكامه ضد مصلحته وللإضرار به . وقد يرجو أن يكشف للآخرين عن عيوبه وأخطائه ، لكنه يجب عليه أن يخشى أن يخفي الآخر عيوب نفسه وأخطاءها ، وبهذا يفقد الاحترام .

فإن وجد إنساناً ذا نوايا طيبة ، بحيث لو أفضى إليه بدخيلة نفسه لما خشي من وراء ذلك شيئاً ، وأيضاً يتفق معه في الحكم على الأشياء ، هنالك يستطيع أن يطلق العنان لآرائه وأحكامه ، لأنه لن يكون حينئذ وحده مع أفكاره وكأنه في سجن ، بل سيشعر بالحرية التي يحرم نفسه منها في المجتمعات حيث ينبغي له أن ينطوي على أسرار نفسه . ولكل إنسان أسراره ، ويجب عليه ألا يفضي بها

---

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٤٦ = ص ١٤٨ — ١٤٩ من الترجمة الفرنسية .

إلى الغير حيثما اتفق ، بسبب طريقة التفكير العارية عن النبل لدى معظم الناس من ناحية ، إذ قد يستخدمونها على نحوٍ يضرّ به ، ومن ناحية أخرى بسبب انعدام الذكاء لدى الكثيرين في تقدير وتمييز ما يمكن أن يذاع وما لا ينبغي أن يذاع . ومن النادر جداً أن نجد كل هذه الخصال مجتمعةً في شخص ، خصوصاً حينما تقتضي الصداقة الحميمة أن يعتبر هذا الصديقُ الذكيُّ الموثوق به — يعتبر نفسه ملزماً بأن يحجب عن صديق آخر (ثالث) — يعتبر هو الآخر أميناً للسرّ الذي استودعه ، إلاّ بإذن صريح من الأول الذي أفضى به إليه .

ومع ذلك فإن هذه الصداقة الأخلاقية المحضة ليست مثلاً أعلى عديم المنال (وكأنه بجعة سوداء) ، بل توجد فعلاً من حين إلى آخر في كمالها . أما الصداقة العملية التي تقوم في تحمل عبء أغراض الآخرين ، فإنها لا يمكن أن يكون فيها الصفاء ولا الكمال المرغوبان ؛ إنها مثل أعلى لأمنيته ، لا تعرف في تصور العقل حدوداً ، لكنها في التجربة تكون محدودة جداً .

وصديق **الناس** بوجه عام ، أي صديق النوع الانساني كله ، هو ذلك الذي يشارك حسيّاً في خير جميع الناس، ويشارك في سرورهم ، ولا يعكّر صفوه أبداً دون أن يأسف على ذلك أسفاً عميقاً . وتعبير : « صديق الناس » يحتوي أيضاً على معنى أكثر تحديداً من التعبير : محب الانسان، لأنه يحتوي على تصور المساواة بين الناس وتقديرها تقديراً سليماً ، أي فكرة الالتزام بهذه المساواة نفسها : فيتصور الناس جميعاً إخوةً خاضعين لأبٍ كُلّي يريد سعادة الجميع .

— ١٢ —

منهجيات الأخلاق

تعليم الفضيلة

١ — الفضيلة مكتسبة وليست فطرية

أما أن الفضيلة مكتسبة وليست فطرية ، فهذا ما ينطوي عليه تصورها نفسه ، دون حاجة إلى استفادة ذلك من التجربة . لأن الملكة الأخلاقية للإنسان لن تكون الفضيلة إذا لم تَنْتُج عن قوة العزم والتصميم في الصراع مع الميول القوية التي تعارضها . إنها ناتج العقل المحض العملي ، من حيث إنه في الشعور بسموه (بواسطة الحرية) يظفر بالسيادة على هذه الميول .

وأما أن الفضيلة يمكن ويجب أن تُعَلَّم — فهذا ينتج عن كونها ليست فطرية ؛ إن نظرية الفضيلة مذهب تعليمي doctrine . لكن لما كان المذهب التعليمي وحده لا يعطي القدرة على تطبيق القواعد التعليمية عملياً ؛ فقد اعتقد الرواقيون أن الفضيلة لا يمكن أن تتعلّم بمجرد تصور الواجب ؛ وبالنصائح παραινετικως ، بل ينبغي أن تمارس بالسعي لمحاربة العدو الداخلي في نفس الانسان ασκητικως ، لأن المرء لا يقدر على كل ما يريد ، إذا لم يكن قد سبق له أن جرب قواه ومارسها ، وفي مثل هذه الحالة يتبغي اتخاذ القرار مرة واحدة ، لـ إلاّ فإن الشعور إذا استسلم أمام الرذيلة ابتغاء التخلص منها شيئاً فشيئاً ، فإنه يصير دنساً بل وشريراً في ذاته ، ولن يستطيع حينئذ إنتاج أية فضيلة .

٢ — طرق تعليم الفضيلة

وتعليم الفضيلة إما أن يكون سماعيـــاً acroamatique حين يكون موجّهاً إلى سامعين ، أو سؤالياً érotematique حين يسأل المعلمُ التلاميذ عما يريد أن يعلّمهم إياه ؛ والتعليم السؤالي ينقسم بدوره إلى حواري ، حين يسأل المعلم عقلهم ، وإلى طريقة السؤال والجواب الجاهزين catéchétique حين يسأل المعلمُ ذاكرتهم فقط .

ذلك أنه إذا أراد المرء أن يستخرج شيئاً من عقل الغير ، فلا سبيل إلى ذلك إلا بالحوار ، أي بالأسئلة والأجوبة التي يتبادلها المعلم والتلميذ معاً . وبهذه الأسئلة يوجه المعلمُ مجرى أفكار تلميذه ، بحيث إنه لا يفعل غير أن ينمّي استعدادات التلميذ بشأن بعض المعاني بواسطة أحوال وأمثلة يضربها له ،والتلميذ الذي يقتنع على هذا النحو أنه قادر هو الآخر على التفكير ، يقدم لمعلمه بالأسئلة التي يوجهها إليه الفرصة ليتعلم هو نفسه كيف ينبغي أن يسأل ، وفقاً للقاعدة : يتعلم وهو يُعَلّم .

٣ — التعليم
بطريقة السؤال والجواب الجاهزين

والأداة الأولى والضرورية لتعليم الفضيلة للتلميذ المبتدىء هي : طريقة السؤال والجواب الجاهزين cathéchisme . وهذه الطريقة في الأخلاق يجب أن تسبق الطريقة نفسها في الدين ، لا أن تكون مجرد شيء عارض إلى جانبها ؛ بل ينبغي فصل كلتيهما الواحدة عن الأخرى ، وأن يكون عرض طريقة السؤال والجواب الجاهزين في الأخلاق مستقلاً وقائماً بذاته ومكتفياً بنفسه . « والانتقال

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٥١ = ص ١٥٦ — ١٥٧ من الترجمة الفرنسية .

من مذهب الفضيلة إلى الدين لا يمكن أن يتمّ إلا بمبادىء أخلاقية محضة ، وإلا لكان تقرير هذه مفتقراً إلى الصفاء » [1] .

٤ — التعليم بالقدوة الحسنة

والوسيلة التجريبية لتعليم الفضيلة هي أن يعطي المعلمُ نفسه القدوة الحسنة لتلميذه ، لأن التقليد هو بالنسبة إلى التلميذ المبتدىء المحدّد الأول لإرادته لقبول القواعد التي سيقتنيها فيما بعد .

بيد أن القدوة لا يمكن وحدها أن تؤسس أية قاعدة maxime للفضيلة ، لأن الفضيلة تقوم جوهرياً في التشريع الذاتي والاستقلال الذاتي للعقل العملي عند كل إنسان ، وهي بذلك تتضمن أن القانون ، لا سلوك سائر الناس ، هو الذي يجب أن يكون النموذج . والقدوة الحسنة يجب ألا تستخدم نموذجاً ، بل يجب أن تستخدم فقط كدليل على أن ما هو مطابق للواجب قابل لأن يُفْعَل ويُمارس . فعلى المعلم أن يعتمد لا على المقارنة مع شخص آخر ، بل على المقارنة مع فكرة الانسانية ، فيما يجب أن يكون .

الرياضة الأخلاقية

ولا يكفي أن يعرف المرء ما الفضيلة ، بل عليه أن يمارسها ويروض نفسه على تحقيقها . « وقواعد الرياضة على الفضيلة تعود إلى استعدادين للنفس هما : أن تكون النفس **شجاعة** ، وأن تكون مَرِحة animus strenuus et hilaris في أدائها لواجباتها . ذلك أن على الفضيلة أن تكافح عقبات لا تستطيع التغلّب عليها إلاّ بحشدها لقواها ، وعليها في الوقت نفسه أن تضحّي بالكثير من مسرّات الحياة ، مما يؤدي فقدانه أحياناً إلى جعل النفس كئيبة حزينة ؛ لكن ما لا يؤديه المرء بسرور ، وإنما فقط بمثابة سُخْرة ، ليست له أية قيمة باطنة عند من

(١) « مذهب الفضيلة » بند ٥١ = ص ١٥٦ — ١٥٧ من الترجمة الفرنسية .

لا يفعله إلاّ على سبيل تأدية الواجب ، ولهذا لا يُحَبّ ، بل بالعكس يتهرب المرء من المناسبات المؤدية إلى تأديته .

وتنمية الفضيلة ، أعني **الرياضة** الأخلاقية ، مبدؤها في الرياضة القويّة الراسخة الشجاعة للفضيلة هو ما أوصى به الرواقيون في هذه العبارة : عوّد نفسك على **احتمال** الشرور العارضة في الحياة ، وعلى **اطّراح** المتع النافلة assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae; sustine et abstine وهذا نوع من تدبير الصحي diététique للإنسان ، يقوم في أن يحافظ على صحته الأخلاقية . لكن الصحة ليست غير هناء سلبي ، ولا يمكن الشعور بها ولا بد من أن ينضاف إليها شيء من شأنه أن يجلب الرضا بالحياة ويكون مع ذلك أخلاقياً محضاً . وهذا في نظر أبيقور الفاضل أن يكون قلب الإنسان مسروراً دائماً .. فمن هو الأوفر حظاً من أسباب سرور المزاج ومن أن يشعر بأن عليه واجب استشعار السرور النفسي – من ذلك الداعي بأنه لم ينتهك واجبه عن قصد أبداً وهو واثق بعدم السقوط في أية خطيئة من هذا الجنس» [1] .
(hic murus ahenëus esto, etc, Horace).

أما الرياضيات الزهدية التي يقوم بها الرهبان ، وينتج عنها تعذيب البدن ، ومصدرها الكراهية الزائفة للنفس أو الخوف الخرافي من الجسد – فهي ليست تستهدف الفضيلة ، بل هي كفّارة متعصّبة تقوم في عقاب المرء لذاته والتكفير عن خطاياه بدلاً من أن يأسف عليه أخلاقياً سعياً لإصلاح نفسه . والألم الذي يختاره المرء بنفسه ليوقعه على نفسه ، بينما ينبغي أن يوقع على المرء من الغير ، هو تناقض ولا يمكن أن يحدث السرور المصاحب للفضيلة ؛ بل بالعكس لا يمكن أن يوجد دون كراهية سرّية ضد الأمر بالفضيلة .

وإنما الرياضة الأخلاقية لا تقوم إلاّ في الصراع ضد الشهوات والميول الطبيعية ؛ وتهدف إلى التغلب عليها في الأحوال المهدّدة للأخلاقية . وتبعاً لذلك

(١) «مذهب الفضيلة» ٥٣ = ١٦٢ – ١٦٣ من الترجمة الفرنسية . والاقتباس من هوراس مأخوذ من الرسائل ١ : ١ : ٦٠ .

فإنها تجعل المرء شجاعاً ومسروراً في شعوره باسترداده لحريته . وأن يأسف المرء على شيء – وهو أمرٌ لا مفرّ منه إذا تذكر بعض ألوان انتهاك الواجب الماضية مما من واجبنا ألا نفقد ذكراه – وأن يوقع المرء على نفسه عقوبة (مثل الصوم) لا بغرض تدبير الصحة بل بغرض يتصل بالتقوى : هذان أمران مختلفان أشدّ الاختلاف ، على الرغم من أنهما ينظر إليهما على أنهما أخلاقيان ، وذلك لأن الثاني منهما وهو خال من السرور وكئيب حزين ، يجعل الفضيلة نفسها ممقوتة ومنفّرة . وإذن فإن رياضة المرء لنفسه لا تكون سليمة وفاضلة إلاّ بفضل السرور الذي يصحبهـــا .

الدين ، كمذهب في الواجبات نحو الله ، يتجاوز حدود الفلسفة الأخلاقية المحضة

« بدأ بروتاغورس الأبديري كتابه بهذه الكلمات : « هل الآلهة موجودون أو غير موجودين : هذا أمر لا أستطيع أن أقول عنه شيئاً » . ولهذا طرده الأثينيون من مدينتهم واقليمهم وأحرقت كتبه علناً . Quintiliani : Inst. orat. lib. 3, cap. 1 [1] ولا شك أن قضاة أثينا كانوا ظالمين له جداً ، بوصفهم ناساً ، لكن بوصفهم قضاة فإنهم تصرّفوا بطريقة قانونية تماماً ومنطقية ؛ وإلا فكيف أمكن حلف اليمين إذا لم يتقرر علناً وقانونياً بواسطـــة **السلطة ذات السيادة (أي مجلس الشيوخ) أن الآلهة موجودون ؟** » [2] .

لكن إذا سلمنا بأن مذهب الدين جزء من المذهب العام للواجبات : فهل نعده جزءاً من الأخلاق ، أو نعده خارج الأخلاق الفلسفية المحضة ؟

إن شكل أيّ دين إذا عرّفناه بأنه « مجموع كل الواجبات بوصفها الأوامر

---

(١) يلاحظ باول ناتورب أن المصدر الصحيح لهذا الخبر هو : شيشرون : « في طبيعة الآلهة » ١ : ٢٣ : ٦٣ .

(٢) « مذهب الفضيلة » خاتمة ، = ص ١٦٤ من الترجمة الفرنسية .

الإلهية » ينتسب إلى الأخلاق الفلسفية ، إذ بهذا وحده يعبّر عن العلاقة بين العقل وبين « فكرة » الله ، والواجب الدّيني ليس يعدُّ بعد واجباً نحو الله بوصفه كائناً موجوداً خارج « فكرتنا » ، لأننا في هذه الفكرة لا نزال نصرف النظر عن وجوده ؛ ونتصور الواجب على أنه من الانسان نحو نفسه .

ومن ناحية **المادة** (الموضوع) فإن مجموع الواجبات نحو الله ، أي عبادته ، لا يحتوي إلا على واجبات جزئية ليست صادرة عن العقل الكلي المشرّع وحده ، بل من الدين الموحى به .

« وهكذا فإن الدين ، بوصفه مذهباً في الواجبات نحو الله ، يقوم فيما وراء حدود الأخلاق الفلسفية المحضة » (١) .

إن الأخلاق بوصفها فلسفة عملية محضة للتشريع الباطن لا تتناول إلاّ العلاقات الأخلاقية بين الإنسان والإنسان ، أما العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الإنسان والله فإنها تتجاوز تجاوزاً تاماً حدود الأخلاق الفلسفية . وهذا يؤيد كون « الأخلاق لا تستطيع أن تستشرف بنظرها إلى ما وراء حدود واجبات الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين » (٢) .

انتهى الجزء الثاني

---

(١) « مذهب الفضيلة » خاتمة = ص ١٦٦ من الترجمة الفرنسية .

(٢) « مذهب الفضيلة » خاتمة = ص ١٦٩ من الترجمة الفرنسية .

فهرس الكتـــاب

مشكلة الميتافيزيقا

الأخـــلاق